

المجلس الأعلى للثقافة
الإسلاميون المستقلون
الهوية والسؤال
محمد حافظ دياب

المجلس الأعلى للثقافة

الإسلاميون المستقلون

الهوية والسؤال

محمد حافظ دياب



٢٠١٠

المجلس الأعلى للثقافة

بطاقة الفهرسة
إعداد الهيئة العامة لدار الكتب والوثائق القومية
إدارة الشئون الفنية

دياب، محمد حافظ

الإسلاميون المستقلون الهوية والسؤال

تأليف: محمد حافظ دياب

القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، ط٢، ٢٠١٠

٢١٢ ص؛ ٢٤ سم.

١ - الثقافة الإسلامية.

(أ) العنوان ٢١٤

رقم الإيداع ٢٠١٠/٢٣٥٣
الترقيم الدولى I.S.B.N. 978 - 977- 479 - 431 - 0
طبع بالهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية

الأفكار التي تتضمنها إصدارات المجلس الأعلى للثقافة هي اجتهادات أصحابها، ولا تُعبر بالضرورة عن رأي المجلس.

شارع الجبلاية بالأوبرا - الجزيرة - القاهرة ت ٢٧٣٥٢٣٩٦ فاكس ٢٧٣٥٨٠٨٤

El Gabalaya St., Opera House, El Gezira, Cairo
Tel. : 27352396 **Fax :** 27358084.
www.scc.gov.eg

إهداء

إلى نبيل عبد الفتاح

الباحث المختلف

الفهـــرس

هذه الطبعة الجديدة

هل علاقتي بهذه المساهمة، وقد مر على صدور طبعتها الأولى سنوات سبع، ما زالت ماثلة؟

وعلى افتراض ذلك، فما الجديد تراه يمكن أن أخطه كمقدمة لقارئ هذه الطبعة؟

والاهتمام قديم بعتبة النص، أو مقدمته، باعتبارها أول ما يباده القارئ ويقذف به إلى استكشافه، وآخر ما يوشحه بعد إذ تكتمل هيئته. بيد أن اتساع إبداعية تدوين النصوص، لم يقترن بالتقدم تجاه تطور إبداعية عتباتها، فيما ظل أصحابها يحتكمون غالبًا إلى أذواقهم وأمزجتهم في كتابة مقدمات أعمالهم كممارسة شعبه شعائرية، رادفها عدم إيلاء النظر النقدي اهتمامًا كافيًا لهذه المقدمات، حين ركز على المتن دون المقدمة، وفاضل بينهما مؤثرًا صنعة التركيب والجهد الظاهر في المتن، وطبع الإيجاز وزهو الفوضى النسقية والتسجيل العابر لمقدمته، أو عندما تعامل معها كتوطئة تتهيأ للخوض في رؤوس مسائله، كمجرد تأهب وعلامة جغرافية لبدايته، أو مال لرؤيتها كجرْدة تقريرية ومباشرة لحصيلته.

وفي الأدبيات العربية، ظلت النظرة لهذه المقدمات، ولفترة مديدة، أسيرة حظوظ هذه المقاربات التعريفية، وهي مقاربات مابرحت مقيدة بصيغة قارة، توزعت ما بين التعليق على المتن، أو المرافعة عن مقاصده، أو، في أحلى حالاتها، الحوار معه، ما يعني أنها توقفت في المجمل على تمثيل المتن، وفتح الطريق نحو مساءلة حيثياته، وتدقيق مرماه، عبر طواف حول أمتعته المعرفية وحدوده المنهجية، قد نتلمح فيها إشارات جمعت، بأقدار متفاوتة، بين الطرح الجاد والملاحظة الانطباعية.

ولعل تدوين هذه المقدمات يجد صعوبة مضاعفة، حين يتعلق الأمر بتقديم جديد لطبعة جديدة، بالنظر إلى عدم إمكان مضاهاة القابلية للقراءة بين فترة وأخرى، مع تبدل معطيات الواقع، وتغير أسئلته وذائقته بهذا القدر أو ذاك، وهو ما ينطبق هنا على لحظة النشر الأولى لهذه المساهمة سنة ٢٠٠٢، ولحظة إعادة نشرها الحالية.

هي برهة على أية حال، لمعاودة الحوار مع معطيات تم تقديمها قبلاً لخطاب جماعة الإسلاميين المستقلين في مصر، وبالذات ما يتصل بطريقة التحليل النقدى التى اعتمدت عليها هذه المساهمة فى مقاربته، وتغيَّت الكشف عن العلاقة بين نص ممارسته الخطابية وسياقه المجتمعي.

وبصدد هذه الطريقة، فقد اجتمعت لدى الباحث حصيلة للنظر تنوف على ربع قرن، منذ قدمت كتابي (سيد قطب - الخطاب والأيديولوجيا)، قبل أن تنجلي هذه الطريقة، فتغتني وتتجدد.

ذلك أن المساهمة هنا لم تتوقف عند مجرد مقاربة خطاب الإسلاميين المستقلين في ذاته، وإنما معاينة الشروط التي مكنت من وجوده وانبثاقه، كمجال أو فضاء إدراكي خاص، يتوجب حصره واستنباط بنيته ومراميه، وهي الشروط التي وفرت له حيثياته، وحددت حزمة الرهانات التي اشتغل عليها، كي يستطيع أن يسميها، ويصنفها، ويعالجها، ويحللها، ويفسرها.

ومع ذلك، لم يكن المسعى تجاه إيجاد إطار نظري قارّ وشامل، يحكم كل الخطابات ويخضعها للتقنين، بقدر ما مثل جهداً يقتضي تأويله بغير تصميم مسبق أو نمذجه مثيلة. وبهدى من ذلك، حاول بعض من تلامذتي تطويره في أطروحاتهم العلمية، منهم محمود عبد الله في أطروحته حول خطاب شعر الصعاليك، وأسماء عبد الرحمن عن الخطاب الروائي لدي يوسف القعيد، وأحمد بدوي في نقد خطاب علم الاجتماع المعاصر بمصر، وذكر هذه الأسماء هنا، يصدر من بوابة رفع الضيم على مجتهدين، يظلون رغم تعينات الحضور، على سكة المشهد البحثي لنقد الخطاب.

واللافت أنه، وبعد صدور هذه المساهمة بعام، أصدر رايموند وليام بيكر الأكاديمي الأمريكي وأستاذ العلوم السياسية كتابا عنوانه (إسلام بلا خوف - مصر والإسلاميون الجدد)، نشرته جامعة هارفارد سنة ٢٠٠٣، وخصصه لدراسة نفس من تم التعامل معهم في هذه المساهمة كرموز للإسلاميين المستقلين (أحمد كمال أبو المجد، طارق البشري، فهمي هويدي، محمد سليم العوا).

والأمر عند هذا الحد قد يبدو أقرب إلى توارد الخواطر، أو قد يُعزي إلى تنامي صيت هذه الجماعة خارج ترابها الوطني، وهو مالم تؤكده ممارساتها.

لكن كتاب بيكر يمتلك في قسماته المنهجية وتفاصيله ما يشي بإيعاز تطابقه مع هذه المساهمة، على هيئة مثيرة للانتباه.

ويغلب على الظن أن بيكر قرأ المساهمة، وأنه أكل من صحن غيره على ما يقول عندنا المثل الشعبي، ساعده في ذلك معرفته للغة العربية، بدليل إشارته في مقدمة كتابه إلى حوار فكري دار بين السيد يسين وكمال أبو المجد على صفحات (الأهرام)، حول تصور الأخير الذي حرره بعنوان رؤية إسلامية معاصرة.

ويشار هنا إلى معاينة يسين عمل بيكر ضمن الجدال الدائر حول العالم الإسلامي، بهدف مساعدة صانع القرار الغربي في التدخل عمليا لتهميش التيارات الإسلامية المعادية للقيم الغربية، ودعم التيارات الأخرى الممثلة للإسلام المدني الديموقراطي.

على أنه يجوز القول إن بيكر قد خسر رهانه على هذه الجماعة: فهي، بتواضع فاعليتها، بدت كغصن مقطوع عن شجرته (جماعة الإخوان المسلمين)، فيما لم تمثل رقما تنظيميا في رقعة الحركة الإسلامية المصرية، بالنظر إلى عدم وجود قاعدة تسندها من الأنصار، واقتصارها على جهد رموز لا يتجاوز عددهم أصابع اليد، كما أنها لم تفكر في إنشاء دورية تنطق باسمها، ولم تخض غمار صراعات سياسية، ولم تشتبك مع النظام لكي تشد اهتمام الصحافة أو تشغل الرأي العام، ما انعكس سلبا على تهميش مراميها.

ذلك أنها مثلت صوتًا تواتر في لحظة محتدمة أيام صخب الثمانينات والتسعينات، كمحاولة لصوغ توازن بين طرفي الخطاب الإسلامي السائد، التقليدي والراديكالي، وإرساء رؤية لقضايا الفكر والتربية والتشريع، بدت في مجموعة النصوص التي قدمها رموزها، وطرحت فيها تصوراتها حول قضايا التراث والتجديد والمرأة والغرب والمؤسسة الدينية، وهو ما تكفلت هذه المساهمة بقراءتها.

لماذا، إذن، إعادة نشرها؟

هل من مجال راهن لها في قضايا الساعة وتعقيدات متغيراتها الفكرية حتى تستسلف سابقتها؟ وما الأهمية التي يمكن أن تمثلها لقراء اليوم؟ وفي المجمل، لماذا هذه المساهمة بالضبط، والآن؟

قد يقود الجواب عن هذه الأسئلة إلى مراجعة الاهتمامات التي شكلت استراتيجية كتابتها، والإشكاليات التي بلورتها، ماقد يمثل نوعا من تصفية حساب الاعتراف بما غاب في الطبعة الأولى، وإن جاز القبول بعدم إمكان الإحاطة بهذه الطروحات، وهو ما قد يخفف من وطأة هذا الاعتراف.

بالقدر عينه، لن أفصل ما بدأته مستهلاً هذه المقدمة الجديدة، حين ذكرت أن عتبات النصوص لا تمثل مجرد حيز لبداياتها، وإنما تنخرط في مدارات المتن، وتسهم في تشكيل نسيجه المفهومي والدلالي الذي ينظم بناءه، وإعطائه وجهه وإطاره العام الذي سيتحرك فيه، مايشي أن هذه العتبات بإمكانها أن تضحى مدى يقع وينعقد لاستقبال كل خارج من المتن، وداخل إليه، كي يعمل تضافر المقدمة والمتن معًا على منح بنية النص وجودها وتميزها. فهل تراه ما ورد هنا شافعًا لمواصلة تعميق الوعي النقدي بهذه المساهمة، عبر رأب الصدع بين لحظة نشرها الأولى ولحظة الاستقبال الحالي؟ رغم أنها سنوات قليلة، لكنها تبدو الآن كأمد بعيد.

توطئـــة

لا تشكل محاولة وضع اليد على تفاصيل الخطاب الإسلامي المعاصر في مصر، هدفا مرسوما لهذه الدراسة، فذلك ادعاء يشفع له اكتناز هذا الخطاب، أن في تياراته أو رموزه أو قضاياه. قصاراها أن تمثل مقاربة لوعي شريحة مثقفة ارتبطت به، وصورت موقفها منه كمنزلة بين منزلتين، هي ما يمكن تسميتها بالإسلاميين المستقلين.

فمع تصاعد هذا الخطاب منذ السبعينات وتشظي حركته، مثّل خطاب هؤلاء الإسلاميين المستقلين واحدا من أهم روافده، حيث تجلي وكأنه الوحيد الذي يتجاوز سبل الالتباس والجدال، والمعبر عن الاعتدال ومواكبة العصر، والمالك لإمكانات مخاطبة متلقين عديدين. وتلك حيثية جعلته الأوسع انتشارا، مما يفسر اختيارنا له، وبما يعني أن مبتغي دراسته يصوب نحو محاولة استنطاقه ومساءلته، من أجل تبيان تركيبته الداخلية وفرضياته المضمرة، ومن ثم إتاحة الكشف عن مرمى رموزه، كشريحة من الانتلجنسيا المصرية، في بناء مساحة شرعيتهم، إن على مستوى البنية النصية أو الواقع، وبخاصة مع ندرة الجهود النقدية التي تصدت لهذا الخطاب، بدت فيها موزعة بين الملاحظة الانطباعية العجلى والنظر التحليلي غير المستقصي، حين اقتصرت على المتابعة الصحفية التي تتوخى التعريف في الغالب دون الخوض في قضاياه.

ولقد يجوز القول إن البحث حول خطاب الإسلاميين المستقلين، يرتقي إلى درجة يتم فيها التسليم بعسر وقصور المهمة، لما تنطوي عليه من صعوبة وتعقيد، يجعل مباشرتها بمثابة المجازفة، وهو ما ينطبق عليه قول التوحيدي: «إن الكلام على الكلام صعب».

فنحن، ابتداء، قبالة مخاطرة التعامل من خطاب ما زال أصحابه يمارسون فعالياتهم، والتحليل يميل عمومًا إلى مدارسة الخطاب حين يفقد راهنيته، ويكمل أو يكاد مسيرته، أو يجاوز على الأقل انعطافا في هذه المسيرة، بما يوفر إمكانية بحث وتوجه حكم على نحو أفضل، يمكنه من تلمس اختياراته واستشراف احتمالاته، فلا يقع أسير تعسيف حدود قارة أو مسبقة له.

ونحن أيضا، مطالبون بتعيين رموزه، والتي اخترنا لها تحديداً: كمال أبو المجد، طارق البشري، فهمي هويدي، وسليم العوا، وهي أسماء ينطلق توقفنا عندها وحدها بالنظر إلى اهتماماتها المشتركة في إنتاج هذا الخطاب، وكعينة ممثلة للإسلاميين المستقلين.

وترتبط ثالث الصعوبات بمدى نجاعة صفة الاستقلال للدلالة على هذه الأسماء، التي وإن تفاوت رأسمالها الرمزي من حيث الدرجة، فإن اتفاقها في التوجه وآليات طرح المفاهيم والغاية، يلضمها في «مسبحة» واحدة، وإن وجب الإقرار بأننا لا نقصد بهذه الصفة فصلها عن مجريات الخطاب الإسلامي المعاصر، بل نعني بها تلك المساحة النوعية الخاصة التي تمارس فيها رهاناتها، كي لا تنتفي دقة التسمية وخصوصية المدلول.

كذلك مثل التعرف على السيرة الذاتية والأعمال التي تتصل بهذه الأسماء صعوبة رابعة، في غياب سجل يرصد بياناتهم وأعمالهم، ومع توزع «مدونة» هذه الأعمال بين مؤلفات مستقلة ومشتركة أو ضمن دوريات عامة ومتخصصة، وتراوحها بين الدراسة والمقال والتحقيق والحوار والتقديم، ناهينا عما يقتضيه الإلمام بهذا كله من جهد التقصي والاطلاع والاستيعاب.

أما خامس الصعوبات، فتتصل بكيفية التعامل مع هذا النتاج، إذ ما دمنا لن نغفل أن توجهه لا يقتصر على مجرد مرمى فكري، بل يلحقه بفعالية اجتماعية، تطرح أمامها مهمة المساهمة في تنظيم خبرات الجماهير، فالأوجب ألا يتم النظر إليه من خلال شواهده النصية، بعيداً عن الدلالة التي ينتظم عبرها، أو بالحريّ

ما يمكن خلقه من تعالق معقد بين موقعه النصي ومحيطه الخارجي Paratexte، وهو ما حدا بنا إلى استدعاء منظور التحليل النقدي للخطاب Perspective de L'analyse critique du disours .

وفي محاولة لتحقيق هدف هذه الدراسة، تم تقسيمها إلى ستة فصول: اختص الفصل الأول بتعريف رموز الخطاب (أحمد كمال أبو المجد، طارق البشري، فهمي هويدي، وسليم العوا)، والنظر في صفة استقلاليتهم. وقدم الفصل الثاني إطار قراءته، ومنظور هذه القراءة بمبادئه وإجراءاته.

وتناول الفصل الثالث مجموعة الشروط المادية والفكرية التي ساهمت في إنتاج هذا الخطاب، بما يسمح لنا بقراءة له، تدرك مواقفه ورهاناته، في الوقت الذي ستتيح لنا التعرف على تواجده ضمن موضعة مراميه ومضمراته.

وشمل الفصل الرابع منظومة المواقف والرهانات التي قدمها، فيما يتصل بموقفه من التراث مفهومًا ورؤية واستلهامًا، وموقفه من التاريخ كطرائق تدوينه ومساعي خصوصيته ووعيه بالزمن، وموقفه من الآخر وبالذات ما يتعلق بالغرب والأقباط والعلمانيين، وموقفه من الجماهير حول قضايا الديمقراطية والمرأة والثروة.

واستعرض الفصل الخامس محتوى الخطاب المعرفي، بجهازه المفاهيمي وأدواته المنهجية وإحالاته المرجعية.

أما الفصل السادس والأخير، فقارب مجاله الاجتماعي، فيما يخص آليات الاتصال وظروف التلقي.

تلك هي حدود الدراسة وآفاقها، وفي إطار هذه الحدود والآفاق، كانت المحاولة.

الفصل الأول

من هم الإسلاميون المستقلون؟

ويتراءى هنا سؤال: كيف السبيل إلى مقاربة هؤلاء الإسلاميين المستقلين؟

لقد حددت سوسيولوجيا الذات Autosociologie أسهامها في التحليل الاجتماعي للمثقفين من خلال منظورين أساسيين: الأول، وتميزه طريقة التناول الفرنسية، يغطي الثنائية المألوفة التي تقسم المثقفين إلى تقليديين وعصريين، ويقوم على تحديد الخصائص الاجتماعية والثقافية لكل منهما، ونوعية العلاقات بينهما. أما المنظور الثاني، وتعبر عنه طريقة التناول الإنجلوسكسونية، فيركز البحث على مستوى علاقة هذه النخب بالسلطة السياسية، وكيفية تعاملهم معها(١).

والأمر هنا يتعلق باختلاف غير يسير لابد يقع بين الآراء التي تحاول صوغ حدود لهذا الخطاب وتعيين رموزه، أي التي تحاول أن تبين: من هم هؤلاء الإسلاميون المستقلون؟ ما هو برهان صفة الاستقلال عليهم؟ ما هي نوعية علاقاتهم مع شرائح أخري من الأنتلجنسيا المصرية (تحالف، صراع، تواطؤ، توازي، تضاد...)؟ ماهي الأوعية التي يباشرون فيها نتاجهم (إعلان رسمي، دوريات، كتب، مراكز بحوث، مؤسسات...)؟ ومن هو جمهورهم، وما طبيعته؟ ما هي الدلالات والمعاني الظاهرة والمضمرة التي ينتجها خطابهم أو يعيد إنتاجها؟ ما هي صلة هذه الدلالات بتوزيعها الاجتماعي

(١) Bourdieu, p.: Homo Academicus, Minuit, Paris, 1984, pp.41-44

(منطق طبقي، متعدد الطبقات، عبر طبقـي...)؟ وأخيراً، هـل هم جـزء من مـخطـط أو مرحلة؟

وعلى ما يذهب جورج جيرفتش G. Gurvich، تعد الجماعة "وحدة اجتماعية فعلية، تقوم على مواقف جماعية متواصلة وفعالة، ذات عمل مشترك، ووحدة في المواقف والمسالك، لتشكل إطاراً اجتماعيا قابلا للتعامل معه كبنية، ونازعا إلى تناغم نسبي تجليات الحياة الاجتماعية"(١).

وهكذا، فحتى نستطيع الكلام عن جماعة، ينبغي أن تهيمن السمات الجاذبة Traits centripetes بين أعضائها على الأخرى النابذة Centrifuges ، كما ينبغي للاهتمامات المشتركة بينهم أن تكون أكثر وضوحا من غيرها، بما يشي أن وحدة الجماعة لا تقبل الخفض إلى التعدد.

ومع ذلك ورغمه، فلقد يبدو ضروريا التحرز في التعامل مع رموز جماعة الإسلاميين المستقلين على قاعدة التماثل، مهما بدا من توجه عام يهيمن على خطابهم، ويكتسب قدرة حاسمة على فرض رؤيته، دافعا ببقية التفاصيل في هذا الاتجاه أو ذاك، تبعا لتمايزهم في النشأة والتكوين والمهارة. غير أن الثوابت المشتركة بينهم تفتح مجراها، على رأسها أنهم نتاج حقيقة معينة، وأنهم لم يتلقوا ثقافة فقهية وأصولية منتظمة خلال سنوات تعليمهم الأولى، بل تكوّنوا في إطار النظام المدرسي الحديث، وأغلبهم أميل في انتمائه السياسي نحو جماعة الإخوان المسلمين، إضافة إلى جمعهم بين صفة المفكرين Inteuectuals باعتبار عملهم الفكري، وبين الأنتلجنسيا الثانوية Secindary inteuectuals باعتبار أدوارهم المهنية.

لنبدأ على أية حال بالتعريف بهذه الرموز، كمقدمة لاختيار صفة الاستقلال التي أرتأيناها دالة عليهم.

---

(١) Gurvidch, B: La Vocatian actnelle de la Sociologie (Vol.I), PUF, paris, 1969,P. 305.

أولاً – بطاقات تعريف:

ويرغم تهوين بييربورديو P. Bourdieu من تعقب تفاصيل سيرة حياة الكاتب، باعتبارها لديه تجليا "لنزعة سوسيولوجية فجة"، تضع بين قوسين تكوين وبنية المحيط الاجتماعي الذي يلجه الكاتب، ويتشكل فيه مشروعه الإبداعي(١)، فلعل إطلالة تستجلي مسيرة حياة وأعمال الإسلاميين المستقلين، تضحى أمرا مفيدا في تقديم التعريف بهم، انطلاقا من التقليد الكانطي الذي يولي اهتماما بالفردية، كقيمة لا يجب طمسها تحت متطلبات الجماعة:

١ – أولهم أحمد كمال أبو المجد، ويعتبر من الرموز المتعاطفة مع جماعة الإخوان المسلمين، وممن اندمجوا مع النظام الناصري ثم الساداتي. ولد في محافظة أسيوط بصعيد مصر عام ١٩٣٠، وتخرج في كلية الحقوق جامعة القاهرة عام ١٩٥٠، وحصل على دبلوم في القانون العام، وعلى دبلوم في الشريعة الإسلامية في السنتين التاليتين، ونال درجة الدكتوراة عام ١٩٥٨ في القانون من نفس الجامعة في موضوع (الرقابة الدستورية على القوانين)، ودرجة الماجستير في القانون المقارن من جامعة ميتشجان بالولايات المتحدة الأمريكية، ليعين بعدها مدرسا في كلية الحقوق بجامعة القاهرة، ويتولى فيما بعد رئاسة قسم القانون بها. عمل عام ١٩٦٥ مستشاراً ثقافياً ومديراً للمكتب الثقافي المصري بواشنطن، وشارك في إعداد الجيل الأول من الموجهين السياسيين بمنظمة الشباب، وتولي عامي ١٩٧١ و١٩٧٢ منصب رئيس المجلس الأعلى للشباب في مصر، وأمينا للشباب في تنظيم الاتحاد الاشتراكي، وعضوا في أمانته العامة، ووزير دولة لشئون الإعلام عام ١٩٤٧.

وفي عام ١٩٧٧، عين عميداً لكلية الحقوق والشريعة بجماعة الكويت، فمستشاراً لولي عهد الكويت ورئيس الوزراء هناك ما بين عامي ١٩٨٠-١٩٨٦، ليتولى بعدها منصب نائب رئيس المحكمة الإدارية للبنك الدولي في واشنطن.

---

(١) بييربورديو: قواعد الفن ترجمة إبراهيم فتحي، دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٩٨، ص٢٥٤ و ص-٢٦.

يشارك كعضو بمجمع البحوث الإسلامية بالقاهرة، وكمستشار لتحرير مجلة (إسلامية المعرفة) التي يصدرها المعهد العالي للفكر الإسلامي بماليزيا، وقدم عددا من الأعمال، منها: (دراسات في المجتمع العربي)، (مبادئ القانون الدستوري)، (حوار لا مواجهة)، (دراسات حول الإسلام والعصر)، (رؤية إسلامية معاصرة - إعلان مبادئ)، و (دراسات في الرقابة القضائية على أعمال الإدارة).

ولقد شاء أبو المجد أن ينشغل بصوغ مشروع حضاري، استهدف به: "تحريك الواقع العربي الإسلامي تحريكا ينهي مرحلة بياته الحضاري، ويوجه القرارات السياسية والاجتماعية التي تحكمه وتنظمه". قدم له قبلاً بالمطالبة بحذف التأويلات الجديدة للحاكمية وللحكومة الدينية، وبالتخلص من "آفات" تغييب العقل والحرية والقانون والقيم واحترام العمل. ورأي أن الحكم الذي يقوم على الشورى والعدل واحترام الحريات وتحديد مسؤولية الحاكم، هو حكم إسلامي أيا كان مسماه، وأن استقلالنا الثقافي مهدد بسبب التبعية الإعلامية للغرب، وطالب بضرورة بحث أحوال الأزهر لأن دعاته الحاليين لا يقومون بدورهم في نشر الدعوة الإسلامية، واعتبر الجمع بين رئاسة الجمهورية والحزب الحاكم نقضا لما ورد في الدستور، ونبه إلى ظاهرة الانفجار السكاني مناديا بموقف قومي يجري ترجمته بقرارات وأساليب ناجزة.

ورغم تصريحه بعدم وجود كيان "معلب جاهز" اسمه الشريعة الإسلامية، وأن أغلب أحكامها متواتر في القوانين الغربية، وأن تطبيقها لا يجوز أن يتحول إلى شعار في ساحة الصراع السياسي، فقد حدد خطوتين لتطبيقها، هما: صوغ قانون إسلامي، والعمل على أسلمة التعليم.

وفي محاولة منه لصوغ إطار لهذا المشروع، قدم أبو المجد في مطلع الثمانينات عملين: أولهما إعلان مبادئ منطلقا بتعبيره من "رؤية إسلامية معاصرة"[1]، والثاني ما أطلق عليه محاولة لتوظيف الثقافة الإسلامية، "كمحاولة لوضع إطار مشروع

(١) أحمد كمال أبو المجد: رؤية إسلامية معاصرة - إعلان مبادئ دار الشروق القاهرة، ١٩٩٢.

للعمل السياسي والاجتماعي، يقوم على السعي لتغيير الواقع داخل المجتمعات العربية والإسلامية، باستخدام المكونات الأساسية للحضارة الإسلامية"[1].

والواقع أن تأمل سؤال الإصلاح والنهضة يمثل الشرط الاستهلالي لأي محاولة تبتغي ضبط وتوجيه الحد الذي تشارك فيه آنيا مختلف فصائل الحركة الإسلامية، بما يعني أن ما يكن أن يصل إليه هذان العملان متوقف بالضرورة على الوعي بقضايا الإصلاح والنهضة ذاتها، من حيث هو وعي بإمكانات الحضور الفاعل في هذه القضايا. لكن "أبو المجد" استغرقته ملابسات اللحظة الحالة ووطأة الحاضر، البادية في توزع الأمة الإسلامية بين الاشتراكية والرأسمالية، وفي العنف المتبادل بين الحكومات والفصائل الإسلامية الراديكالية، على أن يقوم في فترة لاحقة، كما ذكر، بتوثيق هذه المبادئ، "وإثبات إسلاميتها، بردها إلى المبادئ الكلية والنصوص القطعية الثابتة في مصدري الإسلام الأساسيين وهما كتاب الله وسنة النبي (ﷺ)[2].

من هنا يبدو أن ماقدمه أبو المجد أقرب إلى المحاولة التأملية التوفيقية، التي تلائم وترمم بأكثر مما تواجه وتتجاسر. هذا ما نتلمسه على مستوى الإعلان، حين يصوغه على هيئة مجموعة من الأفكار العمودية المستقلة، ومواكبته بالشروح والتفسيرات، واعترافه بأن السنوات التي مضت على كتابته منذ مطلع الثمانينات، دفعته إلى إعادة الصياغة والحذف والإضافة.

ولدي محاولته توظيف الثقافة الإسلامية في تحقيق تغيرات اجتماعية وسياسية في المجتمعات العربية والإسلامية، درءاً لما يسميه "الهبوط في مستوى الأداء الحضاري"، تبدو تأمليته كذلك مع تحديده إطار هذا التوظيف في إسقاط المنهج الغيبي، وتثبيت منهج فكري وحركي يعمر الكون ويتعامل من السنن، وتأكيد النظرة الإنسانية،

---

(١) أحمد كمال أبو المجد: «محاولة لتوظيف الثقافة الإسلامية في تحقيق تغيرات اجتماعية سياسية في المجتمعات العربية والإسلامية» في مجلة (شؤون عربية)، العدد (٢٩)، يوليو ١٩٨٣، الأمانة العامة لجامعة الدول العربية، تونس ص٩.

(٢) المرجع نفسه، ص١٨.

وإسقاط التمييز بين الناس على أسس غير إنسانية، ومداومة قيمة الحرية، وتوظيف نظرة الإسلام للعمل على تحريك مشروعات التنمية، وكلها عبارات يتجلى فيها حضور التمني وغياب التحدد.

٢ – وثاني هذه الرموز هو طارق البشري: قانوني ومؤرخ، ولد عام ١٩٣٣ بمدينة القاهرة لأب كان يعمل رئيسًا لمحكمة الاستئناف، جده هو الشيخ سليم البشري شيخ الأزهر في مطلع القرن العشرين وعمه الشيخ عبد العزيز البشري، وقريبه الكاتب محمد فريد أبو حديد. ويذكر طارق البشري: من يسألني من أنت. أقل له أنا من أبناء الحركة الوطنية في مصر، ومن هذا الجيل الذي تربى في حجر ثورة ١٩١٩. ولد جيلنا بعد هذه الثورة ببضع عشرة سنة في الثلاثينات، ولكننا أبناء من قاموا بهذه الثورة، تربينا في حجورهم، وسمعنا أعذب النغم في طفولتنا عن استقلال مصر. وكانت صورة مصر المستقلة في رؤانا هي صورة المدينة الفاضلة"[1].

حصل على ليسانس الحقوق من جامعة القاهرة عام ١٩٥٤، متتلمذا على يد الشيخ عبد الوهاب خلاف والشيخ محمد أبو زهرة والشيخ على الخفيف، ليعمل بعد تخرجه في مجلس الدولة، ومستشارا له عام ١٩٧٤، ونائبًا لرئيسه عام ١٩٥٨، ثم نائبا أول حتي انتهت ولايته القضائية عام ١٩٩٨، بعد أربع وأربعين سنة من العمل فيه. وخلال هذه الفترة، ترأس إدارات الفتوى بالعديد من الوزارات، واشتغل مستشارًا قانونيا لعدد من المراكز البحثية والجامعية، وعضوا بمجالس الوزارات والهيئات العامة، وارتبط بالمشروع الناصري، وشارك في تحرير مجلة (الطليعة) المصرية في الفترة ما بين ١٩٦٥–١٩٧٠، وفي (موسوعة السياسة) التي أشرف عليها المرحوم عبد الوهاب الكيالي، وصدرت عام ١٩٧٩ عن المؤسسة العربية للدراسات والنشر ببيروت، ويعمل الآن عضوا بالهيئة الاستشارية لمجلة (الحوار) التي تصدر من النمسا، ولمجلة (إسلامية المعرفة) التي يصدرها المعهد العالي للفكر الإسلامي بماليزيا.

---

(١) طارق البشري: سعد زغلول مفاوضات سلسلة (كتاب الهلال)، العدد (٥٧٣)، القاهرة، سبتمبر ١٩٩٨، ص٥.

ومع السبعينات، تحول عن اليسار، ومارس النقد الذاتي في مقدمة كتابه (الحركة السياسية في مصر) بصدد تقييمه للحالة الإسلامية، معترفا بأنه أجحف في الحكم عليها حين درسها بمنظور علماني. ففي مقدمة الطبعة الثانية لهذا الكتاب، يورد: "لقد صرت الآن أفهم، مالم يواتى فهمه في الستينات واضحا، عندما أعددت هذا الكتاب، وهو أن ثمة أصل عام ومهم، في تحديد الخريطة الاجتماعية والسياسية في مصر، وتعيين السياق التاريخي لمصر منذ القرن الماضي. هذا الأصل هو أن حركة التاريخ المصري وحركة المجتمع في أية مرحلة، لا تأتي فحسب من الصراع بين الحركة الوطنية والاستعمار، ولا من الصراع الاجتماعي بين الطبقات ذات المصالح المتباينة، ولكنها ترد كذلك من الصراع العقائدي بين الوافد والموروث"[١].

وذكر البشري أن الحركة الشيوعية المصرية غرس خارجي مرتبط بالأجانب ويخدمة مخططات الحركة الصهيونية[٢]، ليأخذ عليها في مؤلف تال له عدم استيعابها للأوضاع، وشططها في الانتماء للحركة الشيوعية الدولية باسم وحدة الطبقة العاملة، وغلبة القيادة اليهودية الأجنبية عليها، وتعزيزها الانقسام الحاد بين التيار العلماني والتيار الإسلامي، وخضوعها لمصالح وتقديرات الوطن الاشتراكي الأول (الاتحاد السوفيتي)، واتهامها الحركات القومية والدينية بالعنصرية والشوفينية والفاشية، وتوظيف فكرها بعيدا عن مصالح حركة التحرر الوطني العربية[٣].

ويحدد البشري قمة استعادته لهويته الإسلامية، أثناء رحلة الحج التي قام بها عام ١٩٨٣ إذ: "لم أسافر للحج، إلا بعد أن وجدت نفسي قد خلصت لهذا الأمر، وحتي أعدت بنائي الفكري والسلوكي على أساس إسلامي. وقد أخذ مني هذا وقتا كبيرا حتي أسافر وأنا نظيف"[٤].

---

(١) طارق البشري: الحركة السياسية في مصر «١٩٤٥ - ١٩٥٢» الطبعة الثانية، دار الشروق، القاهرة، ١٩٨٣، ص٤٢.

(٢) محمد مورو: طارق البشري شاهد على سقوط العلمانية، دار الفتي المسلم، القاهرة، دون تاريخ، ص٣.

(٣) طارق البشري: ماهية المعاصرة، دار الشروق، القاهرة، ١٩٩٦، ص٤٢-٤٤.

(٤) ليلي بيومي: "طارق البشري يتحدث عن رحلته وتحوله من العلمانية إلى الإسلام"، مجلة (المختار الإسلامي)، العدد (١٨٢)، فبراير ١٩٩٨، القاهرة، ص٤٩.

ويمكن تفسير تحول البشري عبر ملابسات إحباط الآمال الثورية والتنمية الوطنية، ومتضمنات هذا الإحباط في انتقال مفهوم القوة من هذا العالم إلى العالم الآخر، ومن المستوى الإنساني إلى مستوى فوق طبيعي، وكذلك عبر نمو وصراع القوي الاجتماعية، الذي يفرض في العادة إنتاج مثقفين لكل فئة، ويخدم إعادة تشكيل الأنتلجنسيا التقليدية معا على حد سواء. ففي مثل هذه الظروف، يلجأ أعضاء وقطاعات من هذه الأنتلجنسيا إلى التخلي عن الروابط القديمة، وصنع روابط مع فئات وقوى جديدة، وهو ما لاحظه أوليفييه روا O. Roy حين ذكر تحديداً حركة التواصل بين الجماعات الماركسية والتيارات الإسلامية في المنطقة العربية[1].

وفي عام ١٩٩٥ حصل على جائزة (مفكر العام) من قبل إحدى المؤسسات الصحفية السعودية، وقدم أعمالا منها: (الحركة السياسية في مصر "١٩٤٥– ١٩٥٢")، (الديمقراطية والناصرية)، (المسلمون والأقباط في إطار الوحدة الوطنية)، (دراسات في الديمقراطية المصرية)، (بين الإسلام والعروبة)، (سعد زغلول يفاوض الاستعمار)، (الوضع القانوني المعاصر بين الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي)، (الحوار الإسلامي العلماني)، (الملامح العامة للفكر السياسي الإسلامي في التاريخ المعاصر)، (ماهية المعاصرة)، و (منهج النظر في النظم السياسية المعاصرة لبلدان العالم الإسلامي)، انتهاء إلى أحدث كتبه (في المسألة المصرية المعاصرة)، وكلها أعمال لا خلاف حول تميزها بغناها ونسقيتها وغزارة مادتها، وعلو قيمة الاستقلال الوطني فيها، وقدرتها على نقل الجوانب القانونية، خاصة الدستورية منها، إلى أرض الواقع بجوانبه الاجتماعية والسياسية، بعيدا عن قوالب المصطلح القانوني الجامدة، واتساقها مع حركة الإصلاح الإسلامي، إضافة إلى استثمارها المعارف ومعطيات الوقائع، ومحاولتها رسم ملامح "نظام" للفكر الإسلامي، وأخلاقية الحوار فيها "بغير شطط وبغير اضمار" على حد تعبير صاحبها.

---

(١) أوليفية روا: تجربة الإسلام السياسي، ترجمة نصير مروة، دار الساقي، بيروت ، ١٩٩٦، ص١٤.

ويبدو البشري في كتاباته وكأنه يستشعر تفرق الجماعة الوطنية في مصر، فيعمل على "لملمتها"، بما يؤكد أن العلاقة بين الجامع القومي والجامع الديني تمثل عصب هذه الكتابة، وهو مايفسر اهتمامه بمسألة التنظيمات، بمعنى قيام الدولة على نظام المؤسسات، أبعاداً للفردية والعشوائية والارتجال، وحفظًا لاستمرارية الدولة والعمل العام.

وتظهر إيعازية وقسرية الإلحاح على هذا التوجه البيروقراطي، حين يخضع لأساليب الإجراء التقني، والقرار الفوقي، والتمركز، وعدم مشاركة الجماهير، وكلها على ما يذهب ايزنشتات S. Eisenstadt، تحتوي علي تنظيم صارم متعاظم **Regimentaion** لبعض مجالات الحياة الاجتماعية، أدعى إلى بروز تنافس قائم علي قوته، وإلى خضوع الفرد لمؤسسات عملاقة تشكله نفسيا وأيديولوجيا، بما يؤدي إلى احتمال النفي المتزايد للفرد والفردية، ووضع أهداف وخدمات التنظيم لمصلحة قوى وتوجهات مختلفة(١).

ذلك أن هذا التوجه، يرفض صراحة أو ضمنا أن يكون المجتمع مجموعة من الطبقات الاجتماعية، مفترضا القول بأقدمية النسق التنظيمي، وحضور الخلل في تعثر الوظائف البيروقراطية والقصور المؤسسي وعدم ملاءمة التنظيمات لتحقيق الأهداف.

والبشري تقترب أفكاره في مجملها من أفكار خير الدين التونسي، وبخاصة ما يتصل منها بتعظيم التنظيمات والجمع بين مفاهيم السياسة الشرعية والغربية، علاوة على احتذائه خطي عبد القادر عودة في البعض من أفكاره.

٣ – وثالث هذه الرموز هو فهمي هويدي: كاتب وصحفي، من مواليد عام ١٩٣٧. تخرج في كلية الحقوق بجامعة القاهرة عام ١٩٦٠، والتحق بقسم الأبحاث في جريدة

---

(١) Eisenstadt, S.N.: "Bureaucracy, Bureaucratization and Pebureaucratization" in A. Etzioni, Sociological Reader on Comgslex organization, Rinehant and Winston, N.Y., 1989, p.306.

(الأهرام) منذ عام ١٩٥٨. انضم عام ١٩٧٦ إلى أسـرة مجلة (العربي) الكويتية، ثم في لندن. وهو يعمل بالأهرام منذ أربعين سنة، بجانب كتابته في بعض من الدوريات العربية، ومشاركته في مختلف أنشطة مراكـز الدراسـات والبحوث في مصر والعالم الإسلامي، وعمله كمستشار تحرير مجلة (المسلم المعاصر) التي تصدر من الكويت.

وهويدي متخصص في معالجة الشؤون الإسلامية، حيث شارك في أكثر ندوات ومؤتمرات الحوار الإسلامي، وقام بزيارات عمل ميدانية لمختلف بلدان العالم الإسلامي في آسيا وأفريقيا، وهو يمتلك الكثير من حيثيات الموهبة والخبرة والذكاء في هذه الشؤون، ترشحه ليكون الناطق بلسان جماعة الإسلاميين المستقلين.

وعلى ما يذكر بورديـو، فإن: "من عهد إليه أن يكون ناطقـا بلسان الجماعة، لا يستطيع أن يؤثر على طريق الكلمات، إلا لأنها تكثف الرأسمال الرمزي لهذه الجماعة"(١).

وقد اختار هويدي الكتابة الصحفية، لأنها بتعبيره: "تشكل جرعات سهلة التناول، تتسرب إلى العقل والوجدان في ثنايا مواد أخرى تكاد تستر خطرها لكنها لا تصادر مفعولها، بل تضمن تحقيق ذلك المفعول في هدوء شديد"(٢).

قدم عددا من المؤلفات، منها: (حدث في أفغانستان) و(القرآن والسلطان – هموم إسلام معاصرة)، (الإسلام في الصين)، (أزمة الوعي الديني)، (تزييف الوعي)، (إيران من الداخل)، (حتى لا تكون فتنة)، (للإسلام والديمقراطية)، (مواطنون لاذميون)، (احقاق الحق)، و(المفترون – خطاب التطرف العلماني في الميزان)، (مصر تريد حلا)، و (المقالات المحظورة)، بعضها له طابع الجدال والتفنيد، ردا على آراء منتقدينه.

---

(١) بيير بورديو: الرمز والسلطة، ترجمة عبد السلام بنعبد العالي، دار توبقال للنشر، سلسلة المعرفة الاجتماعية، الدار البيضاء، ١٩٨٦، ص٦٥.

(٢) فهمي هويدي: المفترون – خطاب التطرف العلماني في الميزان ، دار الشروق، القاهرة، ١٩٩٦، ص١٠.

٤ – أما رابع هذه الرموز، محمد سليم العوا: كاتب ومحام وأستاذ للقانون. ولد عام ١٩٤٢، بمدينة الإسكندرية، وتخرج في كلية الحقوق في جامعتها، ليعمل بعدها في سلك القضاء، ويفصل منه عام ١٩٦٥ إبان مذبحة القضاء المشهورة، فيسافر إلى بريطانيا بغرض استكمال دراسته، ويحصل من هناك على درجة الدكتوراة حول (نظرية العقوبة في الفقه الإسلامي والقانون المقارن).

يعمل أستاذا للقانون والشريعة بجامعة الزقازيق، وسبق له الاشتغال بقسم الدراسات الإسلامية بجامعة أحمد وبللو بنيجيريا، وبجامعة الملك سعود بالمملكة العربية السعودية. وقد رشح ممثلا لجماعة العلماء في الحوار الذي اتفق عليه ولم يتم بين الدولة وجماعات الإسلام الراديكالي مطلع التسعينات[1]، واستقال عام ١٩٩٦ من نقابة المحامين أثر فرض الحراسة عليها، وهو عضو بمجلس أمناء المنظمة المصرية لحقوق الإنسان.

والعوا يزاول منذ فترة قراءة جادة حول الحاجة إلى فقه جديد، يستصحب أصول الشريعة ومناهج الاستدلال المقررة، ويلبي الواقع المتجدد، سبقها بمقاربة في أزمة المؤسسة الدينية بمصر عبر رموزها الثلاثة: الأزهر ودار الافتاء والأوقاف، وذلك عبر صفحات إحدي الدوريات الأسبوعية، نشرها مؤخرا في كتاب. ومنحته إحدى المؤسسات الصحفية السعودية جائزتها كمفكر عام ١٩٩٧.

تتميز كتابته بالرصانة ومواكبة العصر، وهو ما يبدو في رفضه إنشاء حزب للإسلاميين، وتأكيده لسقوط الجزية على غير المسلمين بنشأة الدولة الحديثة، وتفسيره الحكم الشرعي في ختان الإناث على أنه مكرم، يستحب فعله وتركه لا يضير. ومن مؤلفاته: (في النظام السياسي للدولة الإسلامية)، (الأقباط والإسلام)، و (الأزمة الدستورية والسياسية في مصر)، (اللعب بالإسلام في أزمة الخليج)، (الفقه الإسلامي في طريق التجديد)، و (أزمة المؤسسات الدينية)، (أصول التشريع الجنائي الإسلامي)، و(الحق في التعبير).

---

(١) ثروت شلبي: "حوار مع عبد الحليم موسي وزير الداخلية الأسبق"، جريدة (الأهالي)، الأربعاء ٣ ديسمبر ١٩٩٧، ص٨.

وفي كتابه الأول، يستهدف العوا في الأساس استيضاح ما يراه من غموض يحيط بموضوعات البحث في النظام السياسي للدولة الإسلامية، والذي يرجعه إلى الخلط بين قواعد الإسلام المتعلقة بهذا النظام وبين تجارب الدولة الإسلامية والتجارب الأخرى، منطلقا من مقولة الإسلام كعقيدة وشريعة، أو كدين ودنيا ودولة، منذ الدولة الإسلامية الأولي في المدينة، والتي يعتبرها أقدم صورة للدولة في التاريخ الإنساني، وذلك في محاولة التأكيد النصي والتاريخي لحضور التنظيم الإسلامي، وإثبات أن مقومات الدولة الحديثة مثل الديمقراطية والعلم، تتواءم مع روح الإسلام وتعاليمه ومبادئه في الشورى والعدل والحرية والمساواة ومساءلة الحكام وطاعتهم، وإن جاز القول إن حديثه هنا ينصب على الحكم أو السياسة، وليس على الدولة بالمفهوم النوعي، أي المعنى المتكامل لمؤسسة ذات كيان سياسي وسلطة قانونية وقاعدة اجتماعية.

ثانيا - رهان الاستقلال:

تلك مقدمة كان لابد منها للتعرف بهذه الرموز، علينا أن نشفعها بالنظر في صفة الاستقلال التي ارتأيناها دالة عليهم، ما دام الهدف هو النموذج وليس الشخوص، واعتباراً من أن المعطيات الفردية لا تكفي وحدها لتفسير النتاج كنمط من التعبير[1].

وفي التقدير أن هناك ما قد يقعد توصيف الإسلاميين المستقلين وتصنيفهم، بالنظر إلى تعقد أي محاولة لصوغ طوبولوجيا لفصائل الحركة الإسلامية المعاصرة في مصر، وهو تعقد ناتج عن عدم وضوح معايير للتمييز بينها، بسبب من عدم إتاحة الفرصة أمامها للتشكل والتبلور، وعدم إمكان وضع اليد على أدبيات البعض منها، وسرية أخريات نتيجة نشأتها خارج الشرعية. وتزداد الصعوبة حين يؤول البقاء في

(١) ظاهر لبيب: سوسيولوجيا، دار محمد علي الحامي للنشر/ صفاقس، تونس، ١٩٨٨، ص٤٤.

الطوبولوجي وحده إلى تجريد واقع هذه الفصائل، لدرجة تغيم معها معرفة ما يجري في داخلها من تفاعلات بشرية، قد يضحى تصميم الطوبولوجيا معها عازلا بين الباحث وهذه التفاعلات.

ومع ذلك، فإن صفة الاستقلال التي يمكن اتخاذها كدلالة على هذه الرموز، تظل بحاجة إلى برهانها.

ونبدأ هنا بإشارات أطلقت عليهم، ربما تساعد في تلمس موقعهم: فالبعض يعتبرهم من "المجاورين" أو "المتعاطفين"، ممن لا يمثلون مكونا أساسيا للحركة الإسلامية، بل دعما معنويا لها(١). ويراهم حسن حنفي ضمن فصيل الإسلام المستنير الذي يقترب من اليسار الإسلامي(٢)، على حين يعانيهم محمود أمين العالم "كسلفيين جدد"(٣)، وأحمد الهجرسي "مفكرين مستنيرين" يشكلون أحد فصائل تيار الوسط بين التيار السلفي وتيار العنف(٤)، وجورج طرابيشي "كسلفيين محدثين أو وطنيين"(٥).

وهم ينظرون إلى أنفسهم كتيار وسط ممتد منذ القديم، يحدد العوا مواصفاته بالاستمساك بالحق، والاعتدال السياسي، والاعتراف بالآخر، والانحياز إلى أمة الوسط، والاستقلال في الرأي، والتعاون مع الشعب من أجل عطاء متجدد في المستقبل(٦).

---

(١) عمرو عبد السميع: الإسلاميون- حوارات حول المستقبل، مكتبة التراث الإسلامي، القاهرة ، ١٩٩٢، ص١٣٧.

(٢) حسن حنفي: "علوم التأويل بين الخاصة والعامة - قراءة في بعض أعمال نصر حامد أبو زيد" في مجلة (القاهرة)، الأعداد (١٧٣-١٧٤- ١٧٥)، إبريل - مايو - يونية ١٩٩٧، ص٢٥.

(٣) محمود أمين العالم: مفاهيم وقضايا إشكالية، دار الثقافة الجديدة، القاهرة، ١٩٨٩، ص٧٤.

(٤) أحمد الهجرسي: القوى الاجتماعية والحركة الإسلامية في المجتمع المصري - دراسة تطبيقية خلال الفترة (١٩٨٠ - ١٩٩٠)، رسالة دكتوراه غير منشورة، جامعة الزقازيق ، كلية آداب بنها، ١٩٩٧، ص ٢٣٧-٢٣٨.

(٥) جورج طرابيشي: المثقفون العرب والتراث - التحليل النفسي لعصاب جماعي، دار رياض الريس للكتب والنشر، لندن ، ١٩٩١، ص١٢.

(٦) من حوار مع محمد سليم العوا في مجلة (الوطن العربي) ، العدد (١٠٥٧)، ٦ يونيو ١٩٩٧، ص٥٣.

ويزيد أبو المجد في استيضاح الصورة، فيذكر: "أن أصحاب هذه المدرسة الفكرية.. ليسوا متحدثين رسميين باسم الإسلام، ولا هم أوصياء على الناس باسمه: إذ ليس للإسلام متحدثون رسميون، وليس في تصوره للإنسان وحريته ومسؤوليته ما يسمح بفرض وصاية على أحد، وإنما هم أصحاب فكر يعرضونه على الناس، وسلوك يعيشون به بينهم. وسبيلهم إلى نشر هذا الفكر وإشاعة ذلك السلوك هو الحوار المتكافئ مع ممثلي التيارات الفكرية والاجتماعية، حوار بالتي هي أحسن، لا تضيق معه العقول عن فكرة، ولا تضيق معه الصدور عن أحد من أصحابها"(١). أنهم لديه: "تيار الاعتدال والوسطية، والفهم الصحيح لمقاصد الإسلام والتعامل السوي مع مصادره الكلية ونصوصه الثابتة.. وهم وحدهم المؤهلون لريادة نهضة حقيقية(٢).

ولكن، ما هو المعيار أو المعايير Criteres التي تدخل هذه الرموز عبرها في إعلان هويتها؟

طبيعي أن تتناءى في هذا الصدد معايير من قبيل: التركيب الاجتماعي، أو السياسي، أو الاستراتيجية، ما دمنا لسنا بإزاء جماعة ذات قوام حزبي، لنقترب من اختياراتهم على المستوى البنيوي والمنهجي والفكري والأنثروبولوجي والسياسي، كمعايير أساسية لتمايزهم، اعتبارا من أن كل تصنيف يفترض مستويات صريحة أو ضمنية(٣).

١ - فهم على المستوى البنيوي، مستقلون عن "الإسلام المؤسسي" بتعبير هويدي، ويقصد به قوي الإسلام الرسمي التي يمثلها رجال الدين أو " وزراء الطقوس المقدسة "لدي روجيه باستيد(٤) R. Bastide، ممن يرتبطون بالممارسة المعرفية للعقيدة، ويشرفون

---

(١) أبو المجد، البيان، ص ص ٤٥-٤٦.

(٢) المرجع نفسه ، ص٢٧.

(٣) Maingeneau, D.: Intimation anx methodes de l'andyse du dicaurs - Problemes et Perspecives, Hachette, paris, 1990, P.81.

(٤) كان روجيه باستيد من أوائل الذين وضعوا خطا فاصلا بين ما أطلق عليه (الكاثوليكية المحلية) التي تعتنقها الجماعة الشعبية في البرازيل، وبين (الكاثوليكية الرسمية) التي تميل للطابع الروماني والعالي التي تعتنقها الجماعات الدينية، ويمثلها الجزويت أو "وزراء الطقوس المقدسة". يراجع:

Bastide, R.: Anthropologie Appliquee, payot, Paris, 1970, P.131.

على إدارة مجال المقدس، ولا يرفضون الاستعمال من طرف الدولة فيما يخص بطواعيتهم وانصياعهم لسلطاتها "العلمانية" القائمة على التسوية حيال الحداثة الغربية، وتضمهم مؤسسات الأزهر ودار الافتاء ومجمع البحوث الإسلامية والمجلس الأعلى للشؤون الإسلامية ووزارة الأوقاف والمجلس الأعلى للطرق الصوفية، فضلا عن الاتجاهات الدينية في العديد من الأنشطة الثقافية والإعلامية والتعليمية، من مثل ندوات الحوار الأمنية أو ما سمي "بقوافل الدعوة"، والبرامج الدينية في أجهزة الإعلام، ومؤسسات التعليم الديني[1]، مما جعلهم بهذه الصفة جزءا من النظام الإداري والسياسي، منذ غادروا مواقع الاهتمام بالشأن العام مع بداية العشرينات[2]، ومع تضاؤل نفوذ الإصلاحيين منهم مقابل فقهاء التقليد، حيث اقتصر دورهم على تبرير قرارات الدولة ومطامح الصفوة الحاكمة وأهدافها، والمساعدة في ضبط النظام العام، وهو ما عناه أبو المجد حين ذكر: "أن من واجبنا ألا نغض الطرف عما آلت إليه قدرة هذه المؤسسات من تراجع محزن، لم تعد معه قادرة على أداء رسالتها على الوجه المأمول، في إطار الواقع الجديد للشعوب المسلمة وللعالم كله "[3].

(١) يناقح البشري حول أسباب جمود هذه المؤسسة الدينية في تناول المسائل الاجتماعية والسياسية التي أفرزتها مسيرة التطور المجتمعي منذ بداية القرن التاسع عشر، محتجا بعدم استدعاء الفكر الإسلامي الذي تمثله للقيام بوظيفته الاجتماعية، وهو ما يراه سعد الدين إبراهيم ضاربا بذلك صفحا عن العوامل الهيكلية في داخل هذه المؤسسة، والتي حالت دون تجديد هذا الفكر. يراجع: "سعد الدين إبراهيم" "تعقيب"، مجلة (المستقبل العربي)، العدد (٢٦) ، أبريل ١٩٨١، مركز دراسات الوحدة العربية، ص ٨٠-٨١.

(٢) في عام ١٩١١، حظر القانون صراحة كل نشاط سياسي على علماء الدين، شأنهم في ذلك كالموظفين، من مثل الانتماء لحزب سياسي، والاشتراك في مظاهرات، والتوقيع على عرائض، وحتى الكتابة في الصحف في أي موضوع غير ديني. ثم جاء إنشاء (قسم الوعظ والإرشاد) عام ١٩١٨ بغرض إعداد وعاظ "معتمدين" يقومون على: "بيان عقائد الإسلام ومحاسن الشريعة ومحاسن الشريعة والأخلاق، والدعوة إلى التهذيب والفضيلة، والتنفير من الرذيلة ، وبيان ما ينفع الناس في أمر معاشهم ومعادهم، وبيان البدع السيئة المجمع عليها، والأوهام الباطلة والخرافات المنتشرة بين الأمة». ليصبحوا بذلك أفضل سند للحكومة السنية، وذلك بهدف الحفاظ على النظام ، والتوفيق بين الأفراد المتنازعين المختلفين، والتخفيف من عوامل الضغط والاختلاف". يراجع:
عاصم الدسوقي: مجتمع علماء الأزهر، سلسلة (كتاب الهلال)، دار الهلال، القاهرة، ١٩٨٠، ص ٦١-٦٢.

(٣) أحمد كمال أبو المجد، البيان، مرجع سابق، ص٤٥.

وفي الآن عينه، تبتعد هذه الرموز عن كل ما يتصل بالإسلام الشعبي وما يسوده من معتقدات ذات خصائص توفيقية ووظائف استرضائية وتوجهات متشظية بالعجيب والخارق للطبيعة، تتطاول في أحيان على ما يمثله الإسلام الرسمي.

٢ - وهم على المستوى المنهجي مستقلون على كلا المسلكين: النصي الذي يعتمد النظر إلى النص، باعتباره المجال الذي يتحرك فيه الفكر بمختلف مستوياته من ألفاظ ومعان وعلل ومقاصد، والمسلك التأويلي الذي يبتغي الاجتهاد في التفسير، بواسطة النظر إلى الواقع الخارجي بمستوييه الخاص وما يتبعه من لواحق وإضافات، لتحديد محل الأمر وتحقيق مناطه. ويوضح العوا الاستقلال عن هذين المسلكين، حين يؤكد على الابتعاد عن المنهج النصي الذي يكتفي بتقرير الأحكام التي سبق أن استخرجها الفقهاء، والآخرين الذي يحاول أصحابه التوفيق بين آراء الفقهاء وبين الواقع المعاصر للدولة الإسلامية، إلى منهج ثالث هو القبول بقاعدة النص على القواعد العامة، والاجتهاد فيما بقي بعد ذلك[1]. ويلاحظ هنا اقتراب هذا المنهج "الثالث" من منهج الأصوليين المتكملين في فقه الخطاب، وهو ما نجده لدي الإمام الشاطبي، حين ذكر أن الاجتهاد في الواقع يتجه نحو التخصيص حتي لو كان النص عاما، لأنه لا معنى لتحقيق المناط إلا: "بالنظر فيما يصلح بكل مكلف في نفسه بحسب وقت دون وقت، وحال دون حال، وشخص دون شخص، إذ النفوس ليست في قبول الأعمال الخاصة على وزن واحد"[2]، والنظر في كل نازلة على وحدتها، لأن كل صورة من صور النازلة نازلة مستأنفة في نفسها لم يتقدم لها نظير، وأن تقدم لها في نفس الأمر فلم يتقدم لنا، فلابد من النظر فيها بالاجتهاد، وكذلك أن فرضنا أنه تقدم لنا مثلها، فلابد من النظر في كونها مثلها أولا، وهو نظر واجتهاد أيضاً"[3].

---

(١) محمد سليم العوا: في النظام السياسي للدولة الإسلامية، المكتب المصري الحديث، القاهرة، ١٩٧٩، ص٢٤٠.

(٢) الإمام الشاطبي: الموافقات في أصول الشريعة (الجزء الربع)، تحقيق محمد عبد الله دراز، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت، دون تاريخ، ص٩٨.

(٣) المصدر نفسه ، ص ص ٩١-٩٢.

٣ – أما على المستوى الفكري، فهم على مسافة ممن يمكن اعتبارهم تجديديين أو تقليديين: من التجديديين الذين قدموا للإسلام تفسيرا يقوم على تأكيد العقلانية والثورة على الظلم واحترام حرية الإنسان وكرامته، وفتح الأبواب أمام حقول معرفية مستحدثة حول التراث، جعلت الاجتهاد في الدين مسألة إبداعية مشروعة على المستقبل. ويبرز من هؤلاء التجديديين آنيا رموز ذات مواقع مهمة في حقوق البحث العلمي، بشؤون التراث وإعادة كتابة التاريخ العربي والإسلامي أو مواجهة الوقائع الحالة، تضم في صفوفها أسماء: حسن حنفي، نصر حامد أبو زيد، محمد سعيد العشماوي، فؤاد زكريا، ومحمد رضا محرم وآخرين.

والإسلاميون المستقلون أيضا على مسافة من التقليديين، الذين استوحوا أعرافا للإسلام تنفي التطلع إلى الجديد في الحرية والعدالة، وفي معطيات العصر ومتطلباته، وركزوا على الحض فحسب على الواجبات الدينية الفردية، واستنفسار المخزون الطقوسي للجماهير، وحجب وعزل المرأة، والمبالغة في النزعة الذكورية، وتفضيل الماضي "التليد"، وتكريس النزعة البطريركية، ونبذ العلم والتفكير العلمي، وتحريم الفنون.

٤ – وهم على المستوى الأنثروبولوجي يتحدد موقعهم بعيدا عن تقاطب المنادين بالأصالة أو المعاصرة. بالنسبة للفصيل الأول، لانغماره في المحافظة والماضي والتقليد غير المنفصل عن معاني الجبر، والثاني، لسعيه بحجة الحداثة والتطوير والالتحاق بالعصر أن يكسو التجربة والفكر الإسلاميين بأردية يراها هؤلاء الإسلاميون المستقلون ليست منهما. ويعبر أبو المجد عن موقعهم، من خلال رؤية يراها تقدم فهما أصيلا ومعاصرا للإسلام: "أصيل بمعنى أن أصوله تستمد من القرآن والسنة الصحيحة وتلتزم بهما وحدهما مستأنسة بما عداهما، ومعاصر من حيث استشرافه تطبيقات معاصرة لتلك الأصول، تلبي الحاجات الحقيقية للأجيال الحاضرة"[1]. ويزيد هويدي

(١) أحمد كمال أبو المجد، البيان، مرجع سابق ، ص٤٣.

الأمر وضوحا، حين يرى هذه "المدرسة" تبتعد عن كلا الاتجاهين: السلفي الذي يعيش الماضي ويستعذبه ويحاول باستمرار أن يستحضره، والتغريبي الذي لا يري خلاصا إلا باستنساخ التجربة الغربية ومحاولة تطويع الواقع في إطارها، وأصحابها لديه دعاة غربة، في الزمان أو في المكان.

فبتعبيره: "برزت على الساحة مدرسة ثالثة ترفض الاغتراب بصورتيه. وتتعامل مع الواقع بالمنهج الذي اتبعه السلف لا بعيونهم. وترى في الإسلام مشروعا مستقلا ونسقا فكريا وعمليا متكاملا، يحترم الأنساق الأخري ويفتح ذراعيه للتفاعل والتلاقح معها، استجابة للأمر الإلهي بالتعاون على البر والخير، ولكنه يرفض التبعية والذيلية الحضارية لأي نسق آخر. هذه المدرسة الثالثة لها حضورها الملموس الآن في الساحة، برغم كل محاولات حصار هذا الحضور ووأد الأمل المعقود عليه(١).

٥ – وعلى المستوى السياسي، يقدم الإسلاميون المستقلون أنفسهم بعيدا عن الأحزاب والنقابات، ويفضلون أن يروا ذواتهم وأن يراهم الآخرون باعتبارهم "منزهين" عن الشأن السياسي المباشر، لكنهم في الحقيقة يدأبون على تكثيف رأسمال رمزي، باستخدام المحتمل من دلالاته ومراميه لتعزيز فرص تكوين قناعات تمارس التدبر وحشد الجهود، وبواسطة تحويله إلى نسق من الممارسة النشطة المسكونة بهاجس فكري يتقاسم العمل السياسي، دون الاشتراك في الغايات والأهداف، وتلك ممارسة تسمح بدخولهم معارك الاختيارات الفكرية والسياسية، وبعضونتهم Organicite داخل فعاليات الجماعة السياسية، وتقدم في نفس الوقت الدليل الأنطولوجي على حركيتهم، ناهينا عما يسجله الدليل العياني لهذه الحركية، والبادي في محاولات استثمارهم ما يطلق عليه هويدي "القطاع غير المسيس وغير المنظم" كرصيد لهم، وتجسير الثقة مع الدولة، وفتح القنوات على كافة التيارات الإسلامية، وبالذات دأبهم على استيعاب الفصائل الراديكالية، وإن لم ينجحوا في ذلك، لا بسبب انسداد أفق القنوات الشرعية

(١) فهمي هويدي: أزمة الوعي الديني، دار الحكمة اليمانية، صنعاء ١٩٨٨، ص٦.

أمام هذه الفصائل، بل لتراوح خطابهم بإزائها ما بين النقد والتعاطف[1]، والبحث عن "ترويضها" خارج أرضيتها الاجتماعية المليئة بالإحباط، إضافة إلى تأكيد هذا الخطاب على التمايز، بما يعني ضمنيا عدم قدرته على احتواء هذه الفصائل.

ولعل ما يزيد من عدم نجاح محاولات الإسلاميين المستقلين في هذا الصدد، سيادة إطار سياسي عام في مصر، لا ينظم تعامل القوى الاجتماعية المختلفة مع بعضها، وفوات أوان القادة الروحيين ممن يجمعون بين المثقف والسياسي، بين التبشير بالبيان والممارسة بالحركة (الأفغاني، حسن البنا، سيد قطب...)، وإن جاز القول أن هؤلاء الإسلاميين المستقلين يمتلكون من الخبرة ما يدركون جيدا التعامل مع قواعد "اللعبة"، في إطار هامش الحرية المتاح للأنتجلنسيا المصرية، كحلقة مكملة لمرحلة سياسية ولظرف تاريخي بعينه.

عبر هذه المستويات، وفي إهاب تقاطب أطرافها، قد يقع الظن للوهلة أنه تم تعريفهم بالسلب، بواسطة ما تحدد بمناوأتهم له، أو بوصفهم خياراً ثالثا لا تفرضه فحسب حالة تجنب التقاطب، ولا هاجس التوفيق، بل له مساحة نوعية خاصة. بيد أن صفة الاستقلال التي ارتأيناها أقرب لهم، تشير إلى نوع من التوسط الأرسطي بين أطراف هذه المستويات، أو بمعنى آخر، إلى امتلاك نوع من رهن التوازن تجاه أحد الطرفين على طريقة محادثات الحد من الأسلحة الاستراتيجية، بما لا ينفي اقترابهم أو ابتعادهم عن هذا الطرف أو ذاك.

فهم على المستوى البنيوي يرون دورهم كواسطة العقد بين الدولة و "الالتزام في حماية هيبتها" بتعبير "أبو المجد "، وبين الفصائل الراديكالية. وعلى المستوى المنهجي، فإن كتاباتهم في حقيقتها تأويلية، بحكم تمثلها الدلالات الكاشفة والمشتركة بين معطيات

---

(١) مثال ذلك تفرقة فهمي هويدي بين تنظيم كالجهاد يلجأ إلى الاشتباك المادي، وبين تنظيم كالجماعة الإسلامة لا يشتبك ماديا إلا في حال الدفاع عن النفس. يراجع: عمرو عبد السميع، المتطرفون - ندوات وبوائر حوار، مكتبة التراث الإسلامي، القاهرة، ١٩٩٣، ص٤٩.

التراث وأسئلة الحاضر. وعلى المستوى الفكري، فإن اجتهادهم لبلورة الخيار الإسلامي كخيار حضاري وكمشروع للنهضة يجعلهم امتداداً للفكر الإصلاحي. وعلى المستوى الأنثربولوجي، تتأثر اسهاماتهم بالاطلاع على جانب أو آخر من الثقافة الغربية الحديثة، وهو ما يتفق مع ما ذهب إليه كل من أباظة M. Abaza وشتاوث G. Stauth حين ذكرا: "أن التقييمات الثقافية المستخدمة من قبل الحركات الأصولية، لا يمكن تفسيرها من خلال تحليل تراث الدين الإسلامي وتاريخه، بل يجب أن ينظر إليها على أنها نتاج للتبادل عبر الثقافي"(١). وعلى المستوى السياسي، وانطلاقا من أن كل مزاولة للخطاب تأتلفها محاولة إضفاء شرعية على أصحابه، فهؤلاء الإسلاميون المستقلون لا يستطيعون محو "العلامة التجارية" التي تتصل بتعاطفهم مع جماعة الإخوان المسلمين.

ومع ذلك فتسمية المستقلين هنا أقرب إلى التعبير عن هذه المصفوفة، رغم اعتراض هويدي الذي يري أن: "البعض يسمي الإسلاميين غير المنخرطين في أي من الجماعات مستقلين، وهذه تسمية خاطئة، لأنها تعبر عن وعاء سياسي، في حين أن لهؤلاء حضورا اجتماعيا وثقافيا مهما"(٢).

---

(١) Abaza, M. and G. Stawth: "Occidental reason, Orientation, Islamic Fundamentalism- A critique" in M. Albrow and E. King (eds.), Knowledqe and Societis, Saqe Publications, London, 1990, P.223.

(٢) عمرو عبد السميع، المتطرفون، مرجع سابق، ص٣٧.

الفصل الثاني

إطـــار القـــراءة

ويواجهنا هنا سؤال: ما السبيل إلى قـراءة خطاب الإسلاميين المستقلين، وتفسير وضعه داخل حلبة صراع الأفكار التي تمور بها الساحة المصرية؟.

وبتفصيل أوفى: ما هي كيفيات فحص تضاريسه وخطوطه وتجلياته، ناهينا عن مضمراته ودلالاته الثاوية؟.

أولا: في البحث عن منهج:

وحتي وقت قريب، كانت قراءة الخطاب الإسلامي تتراوح بين قراءة غارقة في تقليديتها ولا منهجيتها واستخدامها الأسلوب التبجيلي في الغالب، وأخرى استشراقية تنظر إليه من خارج وبشكل محايد.

لنبدأ بالنظر على أية حال في المناهج التي قاربت هذا الخطاب:

١ - المنهج النصي الأصولي:

ويركز هذا المنهج على دراسة البنى الداخلية للخطاب الإسلامي، اعتباراً من أن خصوصية هذا الخطاب تكمن في بنيته أو هيكلته أو صياغته في الأساس، ومن ثم توجهه المبني على تحليل مختلف البنى والعمليات البنيوية الداخلية فيه. ولعل أحدث

تصورات هذا المنهج نجدها لدي الباحث المغربي إدريس حمادي، حين يعتبره "المنهج الأسلم الذي رسمه علماؤنا الأفذاذ ليكون محطا للفكر البشري عبر الأزمان"[1].

ولديه يتكئ هذا المنهج على ماذكره الإمام الغزالي، وصاغ مبادئه في عدم تجاوز قول الرسول عليه الصلاة والسلام وفعله، وموضوعه في خطاب الله وخطاب رسوله عليه الصلاة والسلام وخطاب الأمة، وقضاياه في أربع هي: الأدلة المثمرة للأحكام، والثمرة المجتناة منها التي هي عبارة عن أحكام ومقاصد، ثم كيفية النظر فيها، وأخيراً المجتهد الذي يمارس عملية النظر والاجتهاد، وأدلته النقلية والعقلية، وأحكامه التكليفية والوضعية، ومقاصده الجزئية والكلية، ووجوه دلالة الأدلة، وما يجب تقديمه وتأخيره من هذه القضايا[2].

وبرغم تمييز الباحث بين مسلكين لهذا المنهج: مسلك أصولي حنفي تحليلي ينطلق من الخطاب إلى عناصره، ومسلك أصولي تركيبي ينطلق من تفاصيل العناصر المكونة للخطاب إلى المجموع، فإن هذا المنهج يتخذ لديه إجراءات أو خطوات أربع تدريجية: البحث في الوسائل الممهدة لمعرفة الخطاب وتحديد المراد منه، ثم فهم ظاهرته، والتعرف على مراد الشارع منه، انتهاء إلى ما يسميه تحقيق المناط[3].

٢ - المنهج السياقي:

ويقوم على تحليل البنى الداخلية للخطاب الإسلامي، بهدف استخلاص دلالته العامة وتفسيرها وتقويمها في إطار السياق التاريخي والاجتماعي، اعتباراً من أن هذا الخطاب يحيا في تواصله التاريخي الاجتماعي، ولا يكتسب معناه وطبيعته الدلالية إلا داخل مشاركة جماعية، بما يعني مقاربة النص الديني وفكره باعتباره

(١) إدريس حمادي: المنهج الأصولي في فقه الخطاب، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ١٩٩٨ ص٨.
(٢) نفسه، ص٩.
(٣) نفسه، ص١٠-١١.

قرينة ثقافية دالة على محيطها الثقافي والذهنية السائدة، وهو ما نجده لدى الباحث الباكستاني أكبر أحمد في حديثه عن أنثروبولوجيا إسلامية Anthropology Islamic، والباحث التونسي المنصف بن عبد الجليل.

ويبدو محمد أركون أقرب إلى هذا المنهج ويمتلك لديه جهازا مفاهيميا: الميثي والطقس الشعائري والرأسمالي الرمزي والعلامة اللغوية والبنى الأولية للدلالة والمعنى المجاز وإنتاج المعنى والمخيال والمسلمات المعرفية cpistincs، ويقوم لديه على مجموعة من المحددات، ويستهدف نقد العقل التيولوجي الذي مارس دوره كنظام ثقافي رافض للآخر، والتأكيد على أهمية دراسة الجانب الميثي Mythique ويحوي لديه ميثولوجيات وشعائر وشفاهيات، والنقد الابستمولوجي للمسلمات الكلاسيكية التي تحصر اهتمامها بدراسة الإسلام من خلال كتابات الفقهاء والنصوص المدونة، واكتشاف مناطقه المنسية والمتنكرة واللامفكر فيها l impense. ولكن، كيف السبيل المنهجي إلى تحقيق هذه القراءة؟

أن أركون يرجح تعددية المناهج الفاحصة، أو ما أطلق عليه "أسلوب تعدد المناهج" Pluralitc de mcthodes، من أجل تجنب أي اختزال للمادة المدروسة، وهو ما حدا به أن يستعين بما أطلق عليه تارة "التحليل التيمي" l' analyse thçmatique، المبني على الاستعانة بعلم الدلالة البنائي Semantique Structurade الذي يهتم بمنظومة الأفكار الثابتة المسيطرة، والعلاقات الدلالية بين المفاهيم الأساسية التي تتردد في الخطاب، بدلا من الاهتمام بالموضوعات التي ترد فيها بشكل واع ومقصود، أو ما يسميه تارة أخري "التحليل الأركيولوجي النقدي" l' analyse archçologique critique الذي يقوم على المزاوجة ما بين التحليل اللغوي للنص من جهة، والتحليل الاجتماعي التاريخي له من جهة أخري، مع اعتماد الابستمولوجيا العصرية، وهو ما عناه بعد ذلك بالإسلاميات التطبيقية l' Islamoloqie appliquçe. كذلك يثير أركون منهجا جديدا في البحث يدعى "سوسيولوجيا الإخفاق" Sociologie de l'echec، والذي يحاول اكتشاف ديناميات عدم إتاحة الفرصة لخط فكري ما أن ينجح في فترة تاريخية معينة، في حين تفشل كل

الاتجاهات الأخري الموجودة والممكنة. وهو يرى أن تطبيق مثل هذا المنهج في البحث أمر ضروري فيما يخص الخطاب الإسلامي، وذلك لبعث ما هو منسي ومطموس ومحذوف، وإعادة الاعتبار له كجزء مهم من هذا الخطاب، لفهمه فهما حقيقيا كاملاً.

بجانب هذين المنهجين، فالملاحظ أن غالب المنظورات التي تصدت لدراسة الخطاب قد خلفت تصورات جزئية، نتلمحها في المنظور المعرفي **Epistimologique** الذي يقوم على تفكيك الخطاب بعيداً عن لحظ المهام التي تصدي لها، قصد الاهتمام به لذاته، ويفصله قسرا عن سياقه الاجتماعي التاريخي، ومن ثم تصبح للخطاب قيمة مطلقة، خارجة عن ظروف تبلوره وتوظيفه، مما يبدو فيه اتسام هذا المنظور بالأمبيريقية الانعزالية.

وهناك أيضًا المنظور الرمزي **Symbolique** الذي يعني برصد خصائصه الخطابية وآليات إنتاج واشتغال معاينه وقيمه.

ويضاف إلى هذين المنظورين، منظور التصور الذاتي، الذي يعتقد أصحابه أنهم يتوسلون فحص ونقد الخطاب، في حين أنهم لا يعبرون إلا عن قناعاتهم، ولا يهتمون إلا بما يريدون كشفه والبرهنة عليه.

ثانيا – نحو تحليل نقدي للخطاب:

وثم كيفيتين تواجهانا بصدد التعامل مع خطاب الإسلاميين المستقلين: أما النظر إليه كنسق فكري مغلق، بعيد عن مرجعه الاجتماعي وتعالقه المعقد مع مفردات ووقائع الحياة المصرية، أو عدم الاقتصار على آليته المعرفية الداخلية فحسب، ودراسته في أنماط اشتغاله كفعالية فكرية تتوجه توجها ذا معنى، وتبتغي غايات محددة في الواقع الاجتماعي التي تقاربه، بما يعني ضرورة الأخذ في الاعتبار جملة المعطيات الاجتماعية التي صاحبته في إطار تاريخي محدد، وبما يوجب النظر إلى هذه الكتابات كبناء رمزي للواقع،

أي كخطاب لا كمجرد نصوص. ذلك أن ربط خطاب الإسلاميين المستقلين بمجتمعه وتاريخه يسقط وهم معرفته الشكلية، ضمن جاذبية التشميل والتكثيف التي تحركها جدلية العلاقة بين الخطاب والتاريخ، بين النظري والعيني، وبين المجرد والملموس. هذا إذا كنا لن نغفل أن الوجه "الصحيح" لهذا الخطاب لا يقتصر على مجرد مرمى فكري، بل يلحقه بفعالية اجتماعية تطرح أمامها مهمة المساهمة في تنظيم خبرات الجماهير.

بأي منهج إذن يحسن أن نباشر خطاب الإسلاميين المستقلين، كي نتتبع عبره قضايا هذا الخطاب ومواقفه، ونكشف الطبقات المعرفية والاجتماعية التي التي تأسس عليها؟

يستدعي الاقتراب من هذه الكيفية، الأخذ بمنظور التحليل النقدي للخطاب كدليل لفتح آفات جديدة، وليس كإطار جامد، بما يمكن أن يمثل توجها مفيدا في فحص رهانات مفاهيم خطاب الإسلاميين المستقلين، وتعميق تصورنا لمحصلة مقاصده الظاهرة ومراميه الخفية.

وهذا التحليل النقدي للخطاب، والذي يعد من التوجهات المستحدثة في سوسيولوجيا المعرفة، لا يقف عند مجرد فرز عطائه، أو تحليل البنى والعمليات البنائية الداخلة فيه وتعيين ممارسات صياغته للمعنى، وما تحاول أن تؤكد من انطباعات وتأثيرات، بل يتعداه إلى استخلاص دلالته العامة وتفسيرها وتقييمها في إطار سياقه التاريخي، بهدف فتح إمكانات تعين على كشف آلياته، ورصد احتمالاته، وتبين نواياه[1].

لنفصل القول في إمكانات هذا التوجه من حيث كيفية السير بالتحليل العلمي لخطاب الإسلاميين المستقلين، والوسائل المستخدمة في هذا التحليل.

---

(١) Gunnarson, B.L.: "Applied Discourse Andlysis" in T.A. Van Dijk (ed), Discourse as social interaction, Ltd., London, 1997, P.309.

١ - المبـادئ:

ذلك أن الأخذ بهذا التوجه يضعنا قبالة مهام خمس متكاملة: أولها، وجوب تقصي التحولات التي طرأت على البنية الاجتماعية للمجتمع المصري، وعلاقتها المباشرة وغير المباشرة. والثانية، الوقوف على شبكة علاقاته ونسيج مفاهيمه وتصوراته ومواقفه. والثالثة، استجلاء الإطار المعرفي لهذه التصورات والمواقف، أن فيما يتصل بجهازه المفاهيمي، أو أدواته المنهجية، أو إحالاته المرجعية. والرابعة التعرف على الإطار الاجتماعي الذي يمنح وجوده آليات اتصاله، ولغة إبلاغه، وجماعة تلقيه. وخامسها، استجلاء ما هو كامن، أي إبراز الأيديولوجي الضمني غير المعلن عنه في الخطاب، حسب عبارة فوكو، عن طريق مساءلة توجهه العام ونواياه المضمرة، ونحن بصدد قراءة خطاب الإسلاميين المستقلين. من هنا يمكن أن نلخص المبادئ التي تحكم قراءة الخطاب في النقاط التالية:

أولها، عدم إغفال دور الشروط التاريخية في بلورة وتوجيه الإنتاج النظري والمرمي الأيديرلوجي لهذا الخطاب، يساعد على ذلك أنه حالة من التعبير رهينة الوعي والملابسات.

ثانيها، تحديد فئات التحليل التي يتضمنها، أي مجموعة المفاهيم التي تصوغ رهاناته ومواقفه، وقراءتها على ضوء إطاره المرجعي، بهدف استنباط توجهاته ونواياه، استعانة بأسلوب تحليل حقول الدلالة الذي يمكننا من تحديد المفاهيم التي يفترض أنها تكون أساس الخطاب، واستخراج شبكة علاقتها الدلالية، وتصنيف هذه العلاقات حسب فئات تحدد موقع هذه المفاهيم من السياق العام الذي وردت في إطاره، وتساعد على تحديد تصوراته.

وثالثها، استجلاء الخطاب كمحتوى معرفي، أن فيما يتصل بجهازه المفاهيمي، أو أدواته المنهجية، أو احالاته المرجعية، استعانة بأسلوب تحليل الحقول المرجعية champs referentiels.

ورابعها، التعرف على السياق الاجتماعي الذي يعطيه وجوده، حول آليات اتصاله، ولغة إبلاغه، وجماعة تلقيه.

وخامسها، التعرف على الأيديولوجي الضمني الذي يحتويه الخطاب، عن طريق مساءلة توجهه العام، من حيث نواياه المضمرة، بواسطة الاستعانة بأسلوب تحليل البرهنة **Argumentation**، أي تحليل المنطق والحجج الذي يقدمها الخطاب للإثبات.

ولعل تحديد هذه المبادئ يمثل منطلقا لصياغة مجرى هذا الخطاب، ويعطي تحليله كفاءة تفسيرية، قد تسمح لنا بالاقتراب منه اقترابا نقديا، من حيث صياغة مفاهيمه وأطروحاته ومراميه.

٢ - الإجراءات:

وهنا ينبغي ألا ننطلق من نواة الخطاب الداخلية، بل نذهب، انطلاقا من الخطاب نفسه ومن ظهوره وتبلوره، نحو شروط إمكاناته الخارجية، أي نحو ما أتيح من فرصة لظهوره ولرسم حدوده، الكامنة في شروطه التاريخية، بما يشي بضرورة الحاجة إلى إبراز العلاقة بين التكوينات الخطابية وبين المجالات غير الخطابية (تنظيمات، أحداث سياسية، ظروف مادية، قوى اجتماعية، صراعات)، تلك التي تحكمت في اهتماماته البحثية وأطره المعرفية وتوجيهاته المنهجية وحمولته الأيديولوجية، فيما يعني أنه مثل أحد شهود المرحلة الراهنة وأحد تعبيرات جدلها الاجتماعي، اعتبارا من أن "الوصف الأركيولوجي للخطاب" كما يذهب إلى ذلك ميشيل فوكو **M. Foucult** يتجلى بكل أبعاده ضمن التاريخ العام. يضاف إلى ذلك، ما يواجهه الخطاب الذي نحن بصدده من خطابات أخرى أنجزت في سياق الخطاب الإسلامي العام (خطاب الإسلام الراديكالي، خطاب اليسار الإسلامي، خطاب أسلمة المعرفة).

وهذا الإطار التاريخي بمستوييه المادي والفكري، والذي يسيج خطاب الإسلاميين المستقلين، قد يسمح لنا بفحص نقدي يبتغي مساءلة رهاناته ومواقفه. وتحديد حيز

المساءلة هنا يستهدف الإحاطة بحيثيات هذا الخطاب، واستجلاء توجهاته، بما قد يسمح باستبصار فرضياته المضمرة.

ورغم فطنة هذا التوجه المنهجي، فإنه يظل بحاجة إلى تحديد أسلوب التعامل معه: فالتعامل الرأسي القائم على مقاربة تفاصيل كل حالة خاصة **Monographie idiographique** من رموز هذا الخطاب يتميز بالإبقاء على وحدة كل حالة وقصدها واتجاهها، وإن بدا عيبه في استحالة تجنب التكرار عند التعرض للحالات الأخري، والتي تجمعها مواقف مشتركة وحدوس واحدة، بما قد يمثل توجها محدودا في توظيفه، حين يكتفي بتحويل خطابهم إلى خطابات منفردة بذاتها - **Discours sui generis**، بينما التعامل الأفقي الذي يستند على اختيار فئات التحليل **Categories de l'analyse** المشتركة لهذه الحالات يبدو أكثر شمولا وموضوعية في الكشف عن مقاصد الخطاب، بصرف النظر عن مفرداته في نتاج كل حالة على حدة، خاصة مع عدم قصر التحليل على توجهات هذا الخطاب، بل النظر إليها على خلفية مفردات ووقائع الحياة المصرية اليومية.

ولعل تحديد هذه المواقف يمثل هيكلا لصوغ تحليل ملائم لهذا الخطاب، ويعطيه كفاءة تفسيرية، تسمح لنا بالاقتراب النقدي منه، أن في معطياته أو مراميه[١].
ولكن، أية مواقف يمكن من خلالها أن نضع اليد على مجمل توجهاته؟

إن تصنيفا "مدرسيا" للأعمال التي قدمها أصحابه، لمّا يمكن من صوغ تحليل غرضي **Analyse thématique** للتصورات التي يقدمها. فهي تجمع بين دراسة التاريخ بمثل ما نلمسه لدي البشري: (الحركة السياسية في مصر) و (سعد زغلول يفاوض الاستعمار)، ولدي أبو المجد: (دراسات في المجتمع العربي)، ودراسة الآخر لدى

---

(١) صاغ بيرجر ولو كمان تطويرا لهذا النموذج التحليلي في حديثهما حول (حصيلة المعرفة). يراجع:
Berger, P.L. and Th. Luckmann: The social construction of reality - A Treatise in the Xociology of Knowledge, Anchor Books, New york., 1986.

هويدي: (مواطنون لاذميون)، ولدا العوا : (الأقباط والإسلام)، ولدي أبو المجد (حوار لا مواجهة)، ولدي البشري: (الحوار الإسلامي العلماني)، ودراسة التراث لدي البشري: (ماهية المعاصرة)، ولدي هويدي: (القرآن والسلطان)، إضافة إلى دراسات حول قضايا سياسية نجدها لدي العوا: (في النظام السياسي للدولة الإسلامية)، ولدي هويدي (للإسلام والديمقراطية)، ولدي البشري: (الملامح العامة للفكر السياسي الإسلامي في التاريخ المعاصر)، ولدي أبو المجد (رؤية إسلامية معاصرة).

قد نتلمح تركيز كل واحد منهم على موقف بعينه، كالأمر في النظام السياسي لدى العوا، أو في الآخر لدي هويدي، أو في الوفاق الوطني لدى البشري، أو في إعلان المبادئ لدى أبو المجد، بما قد يوحي بالاختلاف والتشتت بينهم، لكن التركيز هنا دالة على رؤية كل منهم للمواقف الأخرى، بما يعني تجارز الخطاب محور بعينه، ليشمل كافة المواقف التي هي في جوهرها متداخلة.

وهكذا فكل قراءة ممكنة حول دراسة خطاب الإسلاميين المستقلين، هو تساؤل صريح أو ضمني حول التراث والتاريخ والجماهير والآخر، وأن انتباها دقيقا إلى هذا التساؤل يجعلنا نكتشف كيف أنه هو ذاته، أي في الصيغ التعبيرية المختلفة التي يطرحها، يقوم برسم الإطار العام لتلك القراءة. وهذا يعني أن رابطة عضوية تقوم بين مواقفه، حيث إن الحديث عن أي منها هو بالضرورة حيث عن بقيتها.

فالسؤال عن التراث يغدو إشارة إلى المرجعية الأساس للثقافة والشخصية.

والسؤال عن التاريخ هو في حد ذاته سؤال عن الأشكال المعرفية التي يظهر من خلالها، كنسق معروض قائم بذاته، أن في طرائق تدوينه أو مساعي خصوصيته أو وعيه بالزمن، وكمفهوم ضمن خطاب له محدداته وأسسه المرجعية.

والسؤال عن الجماهير يمثل محورا للتعرف على الموقف من الديمقراطية والمرأة والثروة.

والسؤال عن الآخر ينشحن بتوق التعايش بين الأنا الحذرة مع الأغيار الفاتنة والباعثة على الريبة.

من هنا ينوس خطاب الإسلاميين المستقلين بين حدود التراث والتاريخ والجماهير والآخر، وإن صح بأنها ليست مجرد محاور، ما دامت تتصل بمفردات الحياة اليومية، لتضحي تعيينات متراكبة للصراع الاجتماعي، وتعبيرات عنه.

علي أننا لن نقتصر على هذا التحديد العام للمحاور، بل سنشفعه بالبحث عن دلالاتها في إطار العلاقات الداخلية للخطاب، وتعالقها مع الواقع بتفصيل كل منها إلى محاور فرعية، لا يستعصي العثور عليها في طوايا كتاباتهم، بحيث يشمل محور التراث كلا من المفهوم والرؤية والاستلهام، ومحور الجماهير كلا من التدوين والخصوصية والزمن، ومحور الجماهير كلا من الديمقراطية والمرأة والثروة، ومحور الآخر كلا من الأقباط والغرب والعلمانيين.

وما دام الخطاب يندرج في سياق مجتمعي تاريخي يشترطه ويسمح به، ويحضر لظهوره وبلورته، ولا يكتسب معناه وطبيعته الدلالية إلا داخل عمليات مشاركة اجتماعية، وداخل ممارسات وعلاقات بين القوى الاجتماعية المتناقضة، فإنه بهذه الكيفية يمتلك أقمطته الأيديولوجية.

الفصل الثالث

إضاءة تاريخية

واعتباراً من أن هذا الخطاب لا يمكن رصده خارج رسم الإطار العام الذي يتحرك فيه، بما يعني أن الانطلاق منه يفترض أساسا وضعه داخل مرحلته التاريخية، يتبدى السؤال:

ما هي معادلة الحاضر التي دفعت به إلى الظهور؟

والأمر هنا يتعلق بالتوقف عند الغلاف الظرفي الذي يؤطر إنتاج خطاب الإسلاميين المستقلين ويشكل قوامه، وخاصة ما يتصل بشروطه المادية وظروفه التاريخية وسياقه الفكري.

وفي هذا الإطار، يضحى الخطاب محصلة شروط مجتمعة وموضوعا لعملية معقدة، تتشابك فيها مصالح الجماعة السياسية الحاكمة منها والمعارضة، وطبيعة المشكلات المطروقة والتحديات القائمة، ونوعية الممارسة السياسية، وتاريخ المجتمع ومكوناته، إضافة إلى ملامح الأزمة السائدة.

وهكذا فإنه، ونحن بصدد دراسة خطاب الإسلاميين المستقلين، يكتسي تحديد الملامح المشكلة للواقع الاجتماعي في مصر طابعا ملحا:

لقد ارتبط ظهور الإصلاح الديني بمصر في الربع الأخير من القرن التاسع عشر بالإصلاح الاجتماعي الاقتصادي، مع التغيرات الجذرية التي شهدتها مصر أواسط

القرن التاسع عشر، إبان تداعي الإمبراطورية العثمانية، ودخول مصر في فلك الاقتصاد الرأسمالي العالمي، حيث بدت الحاجة إلى الإسراع في إزالة العوائق الداخلية من طريق التطور الرأسمالي، وهي العوائق التي مثلتها علاقات القرون الوسطي الإنتاجية والإجتماعية، إضافة إلى السعي لمواجهة الاستعمار البريطاني، بما أدي إلى ظهور أيديولوجيا إصلاحية تتجاوب ومصالح البورجوازية المحلية الوليدة. ساعدها على ذلك ما يسميه أوليفييه كارية O. Carre تقليد الأغلبية الكبير، العلماني على الأصح[١].

وهكذا، ففي مواجهة مجموعة المثقفين والسياسيين الذين آثروا القطيعة مع الماضي، وتبني قيم الغرب، تشكلت مجموعة أخري وقفت ضد القطيعة بين الماضي والحاضر، ودعت إلى "مد الجسور بين المرجعيتين التراثية العربية الإسلامية والنهضوية الأوروبية"[٢] عن طريق العودة إلى النص المؤسس (القرآن والسنة) الذي يتيح أعمال الفكر في هذه الحداثة وآثارها المزعزعة للاستقرار. أنها مجموعة الإصلاحيين التي ارتأت إزالة المعوقات القديمة (نقد التقليد والإضافات والتدين الشعبي والبدع والخرافات، العودة إلى النص المؤسس، التغيير النسبي للأوضاع، السعي إلى التأليف بين التراث والعصر)، وإن لم تضع أسس نهضة فكرية شاملة.

من يومها أضحت المواجهة بين التقليد والحداثة موضوعا أثيرا في الثقافة المصرية، وربما إشكاليتها الرئيسية، ليتكرس فكر الإصلاح في إطار مجلة (المنار) تحت عنوان "الإحيائية الإسلامية"، ويتحول من التقليدية إلى الراديكالية ومعاداة الحداثة وتأكيد الخصوصية، وبالذات في فترات مواجهة الهيمنة المتزايدة للفكر الحداثي وقيم الغرب، وهو ما يفسر ظهوره في الثلاثينات وكذلك في الثمانينات.

---

(١) Carre, O-: L'Islam Laique, ou le retour a' la grande tradition, Arm and olin, 1993, P.72.

(٢) محمد عابد الجابري :الديمقراطية وحقوق الإنسان، سلسلة الثقافة القومية (٢٦)، قضايا الفكر العربي (٢)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٩٤، ص٤١.

فالنقاش الدائر حول تأكيد الصيغة الإسلامية، والذي تجلى مع نهاية القرن الماضي في أفكار جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده، مرورا بدعوة جماعة الإخوان المسلمين منذ قيامها عام ١٩٢٨، ما زال يمتلك تواصله في خطاب هؤلاء الإسلاميين المستقلين التسعيني، محاولا فتح مجالات لأسئلته الجديدة، وترميم بعض من معطياته السالفة، وإبراز نجاعاتها.

لقد توسعت دائرة النقاش بفضل هذا التواصل، وبدت الملابسات منذ منتصف السبعينات أدعى إلى انتقال الآفاق التاريخية التي فتحتها التجربة الوطنية من الصعيد السياسي الاقتصادي إلى الصعيد الاجتماعي الثقافي، المتمحور حول مسألة الأصالة. فالأجواء شبه الليبرالية مطالع القرن، والتي أنجبت محمد عبده صاحب التفسير الاجتهادي للقرآن، تختلف عن صخب الثمانينات الذي أفرخ محمد عبد السلام فرج صاحب (الفريضة الغائبة). وارتأى فيه أن الأحكام التي تعلو المسلمين اليوم هي أحكام الكفر. وإذا بدا تركيز الأفغاني وعبده في إضفاء الحداثة على الإسلام، وقابليته للتكيف والتأقلم مع حضارة العصر، فإن الإسلاميين المستقلين يتوإون إضفاء الطابع الإسلامي على الحداثة. وإذا كانت إشكالية الخلافة ووحدة العالم الإسلامي هي التي سادت في العشرينيات، فقد تنحت منذ الثمانينات ليحل محلها نقد الدولة الوطنية ومحاولة الوصول إلى الحكم. كذلك: "برزت خلال العقدين الأخيرين اللذين تنامت خلالهما الحالة الإسلامية، تلك الصورة العشوائية التي نلاحظها، حيث غابت مدارس التربية الرشيدة، فصرنا نشهد تناميا في الجسم وضموراً في العقل، الأمر الذي أفرز تلك التشوهات الفكرية التي لم تعد آياتها خافية على أحد[1]، وهي تشوهات غذاها الاحتقان السياسي، والنشاز المعرفي، والتقوقع، والتفتيش عن وجوه الاختلاف، والمفاصلة، والفتاوى والفتاوي المضادة حول الختان وفوائد البنوك وشركات توظيف الأموال وجواز إفطار لاعبي كرة القدم ومصافحة المسيحيين ونقل الأعضاء والاستنساخ، وكلها عملت في معية على ترجمة مناخ الأزمة، وهو مناخ يضع مفردات الحياة المصرية على محك

(١) فهمي هويدي: للإسلام والديمقراطية، مركز الأهرام للترجمة والنشر، القاهرة، ١٩٩٣، ص١٢٢.

المساءلة والتأويل، ويترجمه نعاسة الظروف المعيشية لدي الكتلة الشعبية العريضة، ولجة الضمور الثقافي، وهبوط الحياة السياسية، ووهن الجسد التنظيمي، وتعاظم الحيرة الفكرية، وتضاعيف من عدم الاطمئنان الاجتماعي، وهوة تتسع فتفصل بين الحلم المصري وواقعه، ويغذيه انتفاء الجدل الحي بين الثقافة والعقل، والإحساس الضاج بالعائق، وعدم القدرة على التحكم الواعي في مسار المجتمع وفي القوى التي تسيطر عليه، والأسباغ المقنن لطبائع الاستبداد، وسيادة التنظيم الفظ لمظاهر الدولة والمجتمع المدني، وانفجار مستويات اليقين، واختلاط الرؤى إلى حد المماهاة، كي تجيئ الحركة الإسلامية لتحرث هذا المشهد. فيقول برتراند بادي B. Badie: "حيث يوجد نظام سياسي مشكوك في شرعيته، تستطيع المؤسسة الدينية أن تحسن نفوذها وقدرتها التعبيرية بغاية السهولة، من خلال إبراز ما في شرعيتها الهيروكراسية (القهر الروماني) من تسام"[١].

أولا - تحولات الواقع المصري:

إن ظهور وتطور خطاب الإسلاميين المستقلين، يتواكب مع تحولات شهدها المجتمع المصري، وهي تحولات اقتصادية وسياسية وفكرية، لعل من أبرزها اعتماد سياسة الانفتاح والإصلاح الاقتصادي، وتنامي الخطاب الإسلامي بتنويعاته، واحتقان المشهد السياسي، والانغلاق الفكري والثقافي. والنشاز المعرفي، والاحتقان الاجتماعي، والسلوك الاجتماعي العنيف. صاحبه وقتها السلام الكاذب، والفتنة الطائفية، ودعاوى السلفية الأطلاقية، وزيادة الارتهان للمتروبول، وفي ظل مناخ مشحون بأجواء وشعارات وأيديولوجيات متواجهة ومتناقضة ومتواشجة.

(١) برتراند بادي: "الديمقراطية والدين - النزاعات المنطقية للثقافة والنزاعات المنطقية لمارسة العمل"، ترجمة فرحات توما، في (المجلة الدولية للعلوم الاجتماعية)، العدد (١٢٩)، أغسطس ١٩٩١، مركز مطبوعات اليونسكو، القاهرة، ص٨٦.

لنعاين حدود هذه التحولات:

١ - الشروط المادية:

ومهما بدا التعقيد في وصل تبلور الخطاب الإسلامي بعامة وضمنه خطاب الإسلاميين المستقلين بتطور الشروط المادية في حركة المجتمع المصري، فإن ما يحكمهما حالة تلبس صامتة، ارتهنت مسائلها وتوجهاتها بهذا التطور، وتأثرت بمحيطه.

فمع إجهاض التجربة العناصرية، وعودة الانقسامات التقليدية، قدم التزايد الخاطف لمقدار الريع النفطي وزنا غير محدود لكل تيارات الحركة الإسلامية، وأزره الانفتاح القائم على الاستيراد والتهريب والسمسرة والمضاربة، وتنامي سلالة جديدة من لصوص القروض والكومبرادور وتجار الأغذية الفاسدة والشرائح الريعية، في ظل رأسمالية طرفية رثة تنتج وتعيد إنتاج الاستغلال الطبقي وتكرس للتبعية. يؤكد ذلك ما ذهب إليه عادل حسين من: "أن ماحدث من تحولات في بداية السبعينات، لم يكن تحولا عن الاشتراكية أو التوجه الاشتراكي إلى الرأسمالية أو التوجه الرأسمالي، بقدر ما كان تحولا من الاستقلال إلى التبعية"[١].

لقد ترتب على الانفتاح تغيرات بنائية، شملت كافة المجالات الاقتصادية والاجتماعية والتشريعية والسياسية والثقافية. إذ تغيرت ملامح النسق التشريعي بتشكيل اللوائح التي تحدد رأس المال المحلي والأجنبي، والقوانين الاستثنائية المقيدة للحريات (قانون حماية الجبهة الداخلية والسلام الاجتماعي، قانون الوحدة الوطنية، قانون الطوارئ...). وتغير هيكل الاقتصاد بما يخدم أهداف التبعية للسوق الرأسمالي، خاصة مع تعاظم اندماج الاقتصاد في هذا السوق، وتحطيم الصناعات الوطنية الأساسية،

(١) عادل حسين: الاقتصاد المصري من الاستقلال للتبعية (١٩٧٤-١٩٧٩)، دار المستقبل العربي، القاهرة، ١٩٨٢، ص٢٣.

والانتقال من الاعتماد على الزراعة والصناعة إلى القطاعات الخدمية، إضافة إلى اتساع الفوارق الطبقية، وتكريس التبعية السياسية وبخاصة في مجال اتخاذ القرارات الأساسية، وتوافد التيارات الثقافية التي تهدف إلى تدعيم أشكال التبعية.

وقد نتج عن ذلك إعادة تشكيل المجتمع وخريطته الطبقية من جديد، حيث تنامت طبقة رأسمالية جديدة، تكونت من فئات طفيلية تجارية مالية ريعية، وفئات بيروقراطية، أضحت كلها تشكل القاعدة الاجتماعية للانفتاح[1]، وتفشت "العقلية الريعية" لدي هذه الفئات، والتي ترتبط بقيم الشطارة والتهليب واغتنام الفرص، وتحقير الجهد الإنتاجي، وضعف روح الانتماء، والعزوف عن الأعمال اليدوية، والتقليد والاتباع، وتبني أنماط استهلاكية ترفية. ورغم الأهداف المعلنة لهذا الانفتاح، من تعظيم قدرات الاقتصاد المصري وزيادة الدخل القومي ورفع مستوي المعيشة وتحقيق الكفاية الاقتصادية للمواطنين، فإن انطلاق سياسته من الأفكار الانتشارية التي استهدفت تبرير فكرته من الخارج، عبر نشر قيم وأفكار التحديث من المتروبول إلى التوابع، وعدم أخذها في الاعتبار لعامل الاعتماد على الذات، قد تولدت عنها آثار سالبة، من أهمها: إعادة السيادة لرأس المال الخاص على الاقتصاد المصري، وفتح الطريق أمام تحجيم القطاع العام، وازدياد الأنشطة الطفيلية من تجارة للعملة إلى السمسرة والتهريب والسوق السوداء، إضافة إلى زيادة التبعية للمتروبول بصور ومظاهر متعددة (ازدياد الاعتماد على القروض المشروطة، تزايد الديون الخارجية، استنزاف الموارد خدمة للديون المتراكمة)، بما أدي إلى مظاهرات يناير ١٩٧٧، كتعبير عن الظلم، وهو ما يشير إليه هويدي، حين يذكر: "أن المجتمع خرج من مرحلة ارتبطت بالاشتراكية ودخل في مرحلة أخري غير محددة الملامح ولا معروفة القسمات. إن شئت الدقة فقل إنه انتقل من مرحلة المشروع إلى مرحلة اللامشروع. الأمر الذي استصحب خللا في منظومة القيم الاجتماعية السائدة، بحيث تراجعت قيم الإنتاج والانتماء والتحصيل والإتقان والتفوق العلمي،

---

(١) مصطفي كامل السيد (محرر): حقيقة التعددية السياسية في مصر – دراسات في التحول الرأسمالي والمشاركة السياسية، مكتبة مدبولي، القاهرة، ١٩٩٦، ص ص٦٧-٧١.

وحلت محلها – مثلا – قيم الوجاهة والكسب السريع والاستهلاك والاقتناء وغير ذلك. وهذا الخلل أفرز في الممارسة العملية سلوكيات متعددة، بينها الانخراط في سباق الإبهار والتناحر والتباهي بالتميز والتفرد"(1). ومنذ منتصف الثمانينات، بدأ تنفيذ ما أطلق عليه "سياسة الإصلاح الاقتصادي"، واستهدفت خفض العجز بالميزانية، والذي يحقق على حساب محدودي الدخل. ذلك أن أهم إجراءات هذه السياسة التي فرضتها المؤسسات الدولية (صندوق النقد الدولي، والبنك الدولي)، كان إلغاء الدعم على السلع، ورفع أسعار الطاقة والسلع الوسيطة، وفرض ضريبة المبيعات، وخفض الإنفاق الحكومي على الخدمات، وتطبيق سياسة التمويل الذاتي على البعض منها كالصحة، مما أدى إلى تآكل الدخول الحقيقية، خاصة لدي أصحاب الدخول الثابتة كموظفي الدولة وعمال القطاع العام وأصحاب المعاشات، حيث لم يزد دخلهم بنفس معدل زيادة الأسعار، الأمر الذي عني انخفاض مستواهم المعيشي. كما ترتب على هذه السياسة تفاقم مشكلة البطالة، خاصة بعد تطبيق الخصخصة، وإخضاع الاقتصاد المحلي للتقلبات الخطرة وفق تقلب المساعدات والأزمات الاقتصادية للمراكز الرأسمالية.

وقد يسرت هذه الملابسات للبعض من أعضاء جماعة الإخوان المسلمين، ممن عاشوا منذ الخمسينات في مجتمعات الخليج، وكونوا ثروات طائلة، عادوا ببعضها إلى مصر ليستثمروها في توظيف أموال ومدخرات المصريين في الداخل والخارج، أن يروجوا بها نسق القيم الخليجي الذي يزين ويبرر أنشطتها الاقتصادية الطفيلية في سوق المال والتجارة والمضاربة، بهدف تحقيق أكبر عائد من الأرباح.

وشهد عام ١٩٨٦ انتشار شركات توظيف الأموال والمصارف الإسلامية، وتوسيع نشاطها ودعايتها، والتي قامت على أساس تحقيق القفز وليس التدرج الطبقي، حيث استطاع أصحابها تخطي العديد من الفئات الاجتماعية والاقتصادية من حيث الثروة، في سنوات قليلة، كمحاولة لخلق كيان اجتماعي يحميهم، بواسطة التعلق بالنموذج الخليجي،

---

(1) فهمي هويدي: مصر تريد حلا، دار الشروق، القاهرة، ١٩٩٨، ص ص١٤-١٥.

ومحاولة التميز عن الطبقة العليا في المجتمع، باستخدام: الجلباب واللحية، والإدارة العائلية، والتجمع الكبير للمودعين، ورشوة المسؤولين، والتوصيف الإسلامي للنشاط، والأخذ بأسلوب قوافل التجارة القديمة. حتي قامت الدولة بتجميد هذه الشركات عام ١٩٨٨.

٢ - المشهد السياسي:

وهو مشهد يتسم بغياب الحلم الجمعي أو المشروع القومي، وتكريس ديمقراطية شكلية، وتنامي الحركة الإسلامية، واندلاع العنف والعنف المضاد بين الدولة وجماعات الإسلام الراديكالي، وشيوع الخلل الذي كان لابد من تسييده، حتي تتمكن سياسة الانفتاح والإصلاح الاقتصادي من إعادة ترتيب السلم الاجتماعي طبقيا وقيميا على السواء. لنفصل القول في ملابسات هذا المشهد:

(أ) تكريس ديمقراطية شكلية:

وقد تبدت مع قيام دستور ١٩٧١، الذي أكد على سيادة القانون والحريات الأساسية وحقوق الإنسان، مع إغلاق معظم المنابر الثقافية في نفس العام (السينما والمسرح، المجلة، القصة، الكتاب العربي، الفكر المعاصر، الفنون الشعبية)، تلاها إغلاق مجلة (الكاتب) والسلاسل التي كانت تصدرها هيئة الكتاب (المكتبة الثقافية، كتابات جديدة، أعلام العرب، روايات عالمية، روائع المسرح العالمي) عام ١٩٧٤[١].

استتبع ذلك البطش بالحركة الطلابية، مع فصل وإيقاف عدد من الصحفيين عام ١٩٧٢.

---

(١) مارينا ستاغ: حدود حرية التعبير، ترجمة طلعت الشايب، دار شرقيات، القاهرة، ١٩٩٥، ص٢٩-٣١.

ورغم إلغاء الرقابة على الصحف عام ١٩٧٤ لتحل محلها رقابة غير مباشرة، ظهرت دوريات وكتب ومطبوعات غير دورية. وفي مواجهة مظاهرات الاحتجاج التي قامت في يناير، صدر قانون حماية الجبهة الداخلية والسلام الاجتماعي، وقانون حماية القيم، ليضحى من الممكن تجريد المعارضين من حقوقهم المدنية. وفي سبتمبر ١٩٨١، ألقي القبض على أكثر من ثلاثة آلاف من المعارضين.

(ب) تنامي الحركة الإسلامية:

والأمر هنا يتعلق بنمو وتشظي الحركة الإسلامية منذ السبعينات لا باعتبارها مجرد استيقاظ على العائد الدلالي للإسلام، بل كحركة اجتماعية تطلب المشاركة، وتقدم نفسها بديلا للدولة الوطنية، وترمي إلى إعادة الصياغة الإسلامية للمجتمع المدني والثقافة، واستعادة الوحدة الروحية للجماعة.

إذ لعل من أبرز التحولات المعاصرة التي طرأت على المجتمع المصري، تلك التساؤلات التي فرضها الإسلام ووظيفته في السياسة، كعامل تاريخي وأيديولوجي من عوامل الخلاص.

وبدهي أن موقع الإسلام في التكوين التاريخي لهذا المجتمع، هو الذي أعطى هذه التساؤلات قيمتها في نظرية العمل السياسي، حين فرض تحديا أيديولوجيا على هذه النظرية كمفهوم أشمل، باعتباره داخلا في الحقل الإلهي، مما جعله يتقدم كإطار لاستيعاب عوامل الصراع الوطني والطبقي والديمقراطي، وكبديل لكافة المعادلات الإيديولوجية الأخرى، خاصة مع إنقطاع فكر النهضة الإصلاحي شبه الليبرالي، وعدم تجذر فكر الثورة الاشتراكي في صياغته النظرية، على حين كانت الممارسة لرأسمالية الدولة، ناهيا عن ضعف تأثير الخطابين: اليساري والقومي، وتنشيط الثورة النفطية لإسلام شكلي، وتزايد القمع وغياب الديمقراطية، إضافة إلى اجتياح المعايير الاستهلاكية.

على أنه، ورغم تحديدنا لسياق هذه الحركة، علينا ألا نغفل اعتبارها بمثابة حلقة في سلسلة الحركات الاجتماعية وتعبيراتها الفكرية والسياسية والاجتماعية، عبر مأزق توجهات الدولة في مصر، وفي نفس الوقت، حلقة السلسلة النوعية للحركة الإسلامية التي سبقتها. يؤكد ذلك ما ذهب إليه سمير أمين، حين ذكر أن: "تيار أو تيارات الفكر السلفي لم تختف في يوم من الأيام.. وأنه إذا كان هذا التيار يشغل اليوم مقدمة الساحة، ويبدو - بفضل الضجة التي تحدثها تجلياته - كما لو أنه يسيطر عليها بلا منافس تقريبًا، فإن ذلك يرجع إلى أن التيارات الفكرية الأخرى متأزمة، بأكثر مما يرجع إلى إنه تغلب على أزمته الخاصة"[1].

وإذا كان في الإمكان الجزم بأن تعثر التجربة الناصرية وهزيمة ١٩٦٧ هي التي عكست إيقاع ظهور الحركة الإسلامية، فإن تبلورها الفعلي أعقب وفاة عبد الناصر، حين استعان السادات بالإخوان المسلمين بعد مرحلة "الاستضعاف" التي كابدتها ما بين عامي ١٩٥٤-١٩٧١ ضد خصومه من القوميين والماركسيين، فشجع الطلبة الإسلاميين على محاربتهم في الجامعات، حيث كانت توجد حركة جماهيرية منظمة، عن طريق تشكيل وتسليح فرق منهم، وإطلاق سراح معظم المعتقلين من الإخوان، والسماح لهم بممارسة نشاطهم بشكل غير رسمي، وإعادة إصدار مجلتهم (الدعوة)، والقيام بنشاط اقتصادي مثل بدايات تكوين شركات توظيف الأموال.

ورويدا بدأت تتسع ممارسات الحركة، لتشمل تقديم الدعم المالي والفكري والحماية السياسية لأعضاء الجماعات الإسلامية، وبالذات لجماعة شباب الإسلام في الفترة ما بين عامي ١٩٧٣ - ١٩٧٧[2]، وتكوين دور نشر وإصدار مطبوعات خاصة بكتب التراث الإسلامي وأعمال المفكرين الإسلاميين الذين برزوا على امتداد عقود

---

(١) سمير أمين: "الثقافة والأيديولوجيات في العالم العربي المعاصر"، من أعمال (المؤتمر الدولي للفكر والإبداع)، اتحاد كتاب آسيا وأفريقيا، القاهرة، يناير ١٩٩٣، ص٣.

(٢) محمد حسنين هيكل: خريف الغضب، القاهرة، ١٩٨٣، ص٢٠١.

القرن الحالي، والتسلل إلى الجمعيات الخيرية التي تنامت بشكل لافت، والمشاركة في العمل السياسي بالتحالف مع بعض أحزاب المعارضة (الوفد، الأحرار، العمل)[1]، والاستيلاء على أغلب الاتحادات الطلابية ونوادي أعضاء هيئة التدريس بالجامعات وبعض من النقابات (خاصة نقابتي الأطباء والمحامين).

وهكذا تميزت فترة ظهور الإسلاميين المستقلين بعودة جماعة الإخوان المسلمين في بدايتها، وظهور تنظيمات أخري (القطبيون، حزب التحرير الإسلامي، جماعة المسلمين أو الشكريين أو التكفير والهجرة، الجهاد، التوقف والتبين، البيعة، جند الرحمن، الإمارة، الفرماوية، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، المنعزلة شعوريا، السماويون، الناجون من النار، التبليغ، المصريون الأفغان، وحزب الله)، وكلها ترى في الإسلام طريقا لتطبيق الشريعة، على تراوحها في ذلك بين التشدد والاعتدال.

وعلى الصعيد الخارجي، نتج تصاعد الحركة الإسلامية عن جملة من الممارسات التي تم فيها استدعاؤها، حين قدمت الدليل على قدرة تحريك فئات اجتماعية، بواسطة مناجاة العواطف الدينية والمشاعر المعادية للغرب وإسرائيل، وعلى إحياء فكرة الجهاد على امتداد ساحات المواجهة مع الغرب والصهيونية في العالم الإسلامي والمنطقة العربية، كنجاح الثورة الإيرانية عام ١٩٧٩، ودور التبعئة الإسلامية في الانتفاضة الفلسطينية، والمقاومة اللبنانية للاحتلال الإسرائيلي، وكلها ممارسات قدمت زخماً مؤثرا في مسوغات عمل الحركة، وكرست المعنى الملموس لها.

وبهذا المقتضي غاصت الحركة الإسلامية داخل الثغرة التي تسبب فيها فشل التجربة الوطنية، وإن جاز القول أن تصاعدها لا يعدو سوى مجرد شكل جديد لأدلجة العلاقات الاجتماعية، يتجه عكس ما ساد المرحلتين السابقتين اللتين أفرزتاها: المرحلة شبه

---

(١) عبر أحد قادة الإخوان المسلمين (مأمون الهضيبي) عن لجوء عناصر من هذه الجماعة إلى الانضمام لبعض الأحزاب ، بقوله: "كنا نريد أن نركب أتوبيسا يعبر بنا". يراجع: عمرو عبد السميع، الإسلاميون – حوارات حول المستقبل ، مكتبة التراث الإسلامي، القاهرة، ١٩٩٢، ص٧١.

الليبرالية التي تعثرت نهاية الأربعينات، ثم المرحلة الناصرية التي ازدهرت في الخمسينات، والتي انطوت، رغم الآفاق التي شرعتها، على أدلجة كل العناصر التي اعتبرتها ضرورية لها، وألفت بينها تأليفاً سطحيا يعوزه التماسك، بسبب من نزعتها الوظيفية، فهيأت بذلك لمرحلة تالية، تميزت بنزعة إسلامية صريحة.

ساعد غياب الجماهير عن الساحة على تناميها، وتطورها في وضع استراتيجي، عربي وإسلامي، يتسم بالتراجع والتفكك، وضمن قيود يفرضها النظام السياسي، وفي ظل ظروف كابدها المجتمع المصري منذ السبعينات، كانت ادعى إلى انهيار سواتره، وتذري قيمه، وتعطل علاقاته التقليدية، وهو ما يتفق مع ما ذكره دكمجيان R. Dekmejian، حين رأى أن مد وجزر الحركات الإسلامية في كل تاريخها يظهر علاقة جدلية مستمرة بين الإسلام ومحيطه الاجتماعي الاقتصادي والسياسي، وخاصة في أزمنة الأزمة(١).

وشهدت الفترة منذ بداية السبعينات طوابير ثلاثة رئيسية من أعضاء الحركة الإسلامية التي أسهمت في تداعيات العنف: الأول، ويطلق عليه "إخوة البسكويت"، ممن ظهروا في الجامعات، وكانوا يقطنون المدن الجامعية، ويعيشون ظروفاً ميسرة نسبيا، وكانت أجهزة الدولة تخطب ودهم، وتسعى إلى التقرب منهم واستخدامهم في ضرب العناصر القومية واليسارية.

أما الطابور الثاني، فيمثله الفقهاء والدعاة (محمد عبد السلام فرج، عمر عبد الرحمن، خالد الإسلامبولي، عبود الزمر، صفوت عبد الغني...)، ممن يحفظون القرآن والحديث، ويجيدون فنون الخطابة والجدال، ويناقشون أفكار ابن تيمية والماوردي وسيد قطب، ودخلوا في حوارات فقهية طويلة مع علماء الدين، أو علماء السلطة كما أطلقوا عليهم، وفي مواجهات محتدمة مع النظام تواصلت حتى اغتيال الرئيس السادات.

---

(١) Dekmejian, R.H: Islam in Revolution - Fundamentalism in the Arab World, Syracuse uniuersity Press, 1982, P.21.

أما الطابور الأخير فهو أخطرها، فمعظم أعضائه من العاطلين والأميين والحرفيين، ممن نشأوا في الأحياء الشعبية، وتربوا على الشظف والحرمان بما يمكنهم من العيش مطاردين في الجبال والمناطق النائية بعيداً عن أعين الشرطة، وغالبيتهم لا يحفظ من القرآن والحديث سوى القليل، وهم اكتسبوا الخبرة من التجارب التي سبقتهم، ويتحركون على مسرح الأحداث بشكل أكثر تنظيما وجرأة، وبأسلوب يقترب من المجموعات المحترفة.

(ح) تواصل لغة العنف:

ووجد حافزة في نزعه الاستقطاب التي ميزت الحياة السياسية، وسياسة الانفتاح التي انطوت على المزيد من عدم المساواة، وأن اختلف آلياته ومظاهره وحدته من فترة لأخري: في أحيان، اتخذ أشكالا مكشوفة في استخدام الطلبة الإسلاميين بداية السبعينات لمواجهة القوميين واليساريين، أو في المواجهة بين الدولة وجامعات الإسلام الراديكالي (محاولة حزب التحرير الإسلامي أو مجموعة الفنية العسكرية قلب نظام الحكم عام ١٩٤٧، اغتيال الشيخ الذهبي على يد جماعة المسلمين المعروفة إعلاميا باسم التكفير والهجرة عام ١٩٧٧، محاولة اغتيال بعض الرموز عام ١٩٧٨، أحداث جامعة أسيوط عام ١٩٧٩، أحداث المنيا وجامعتها عام ١٩٨٠، أحداث الزاوية الحمراء واغتيال الرئيس السادات عام ١٩٨١، أحداث أسيوط بين عامي ١٩٨٦ - ١٩٨٨، اغتيال ومحاولة اغتيال بعض الرموز عام ١٩٨٩، أحداث الفيوم عام ١٩٩٠، وأحداث أسيوط ما بين عامي ١٩٩٣-١٩٩٤[1].

(١) سجلت هذه الوقائع اعتماداً على المراجع التالية:

- هالة مصطفي: الإسلام السياسي في مصر، مركز الدراسات الاستراتيجية والسياسية، مؤسسة الأهرام، القاهرة، ١٩٩٢، ص١٩١.
- حسن بكر: "العنف السياسي في مصر - العنف بين الجماعات الإسلامية والنظام السياسي - دراسة إحصائية للوقائع الحاصلة ما بين ١٩٧٧-١٩٩٤" في مجلة (الفكر العربي)، العدد (٨٥-٨٦)، معهد الإنماء العربي، بيروت، ص ص١٩٦-٢٣٠.

=

إضافة إلى محاولات هذه الجماعات تطبيق الشريعة بمطاوي قرن الغزال الموحدة، تم سلب محلات الصاغة لدي المسيحيين، وتكسير البارات وإحراقها، وتغيير المنكر باليد من خلال هدم الأضرحة ومهاجمة حمل ونقل وبيع الخمور وإحياء الحفلات الموسيقية وضرب السياحة.

شهدت هذه الفترة إذن قيام الحركة الإسلامية بمحاولة السيطرة على كل شيء، بواسطة التحجيم الدائم لسلطة الدولة، بإرهاقها وشلها. ويمكن تحديد الممارسات التي قامت بها كالتالي:

I. المراوحة بين الإقناع والعنف، عن طريق الصدمات الطائفية، وضرب الحاسرات في الطريق، وتدمير الحانات، وتحريم اشتراك الفتيات في ممارسة الرياضة ومنع إقامة الجمعيات الفنية والحفلات، وتأجيل المعركة مؤقتا من رجال الدين الرسمي، وتقوية المشاركة والعضوية، وتكوين دور النشر وإصدار المطبوعات الخاصة بأعمال المفكرين الإسلاميين الذين برزوا على امتداد عقود القرن الحالي.

II. التسلل إلى الجمعيات الخيرية، التي تنامت أعدادها خلال هذه الفترة بشكل لافت حتي وصلت إلى (١٤٩٣) جمعية[1].

ومن أهم هذه الجمعيات: الجمعية الشرعية للكتاب والسنة وتصل عضويتها ما يقارب المليون، وجمعية أنصار السنة المحمدية ويقتصر نشاطها على إنشاء مساجد أهلية، وجمعية الدعوة والتبليغ. ورغم محاولات الدولة في تقليل هذه الحوادث (استبدال القيادات الأمنية، التعتيم الإعلامي، الدعوة إلى أسطرة وتقديس الوحدة الوطنية، مراقبة دور العبادة، تأميم المساجد الأهلية، وعمليات المطاردة والتصفية التي تقوم بها أجهزة الأمن ضد هذه الجماعات، والتي نجحت إلى حد ما في تحجيم

= • حسنين توفيق إبراهيم: "ظاهرة العنف السياسي في مصر - دراسة كمية تحليلية مقارنة (١٩٥٢-١٩٨٧)" في مجلة (المستقبل العربي)، العدد (١١٧)، نوفمبر ١٩٨٨، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ص ص٢٦-٥٩.

(١) النشرة الإحصائية، وزارة الشئون الاجتماعية، القاهرة، ١٩٩٢.

انتشارها، إلا أن نشاطها لم يتوقف في العمل على إرباك الدولة واقلاقها، وتشتيت تركيز أجهزتها.

III. في أحيان أخرى، كان العنف يمارس كحالة عنفية، يعبر عنها مناخ عام يثير في النفوس انتظارا غير محدد، أو ترقبا لأن يتعين هذا العنف، وأن يتحقق في لحظة ما، وأن تلمحنا عبر هذه الحالة تجليات لها (استمرار حالة الطوارئ، اعتقالات، مظاهرات، انتعاش التلوث الطائفي، اتهامات الخيانة والتكفير، تزايد الفئات المهمشة، تزوير الانتخابات، قيام بهض من الجماعات الإسلامية بالتحصن بالمساجد، استعراض القوة في المناسبات الدينية، إصدار الفتاوى، وإفراغ مناطق عشوائية من الولاء السياسي بفرض سيطرتها وقوانينها).

ثانيا - المجال النوعي للخطاب:

وهكذا إسهمت مضاعفات الشروط المادية، وتعرجات المشهد السياسي في بلورة إشكالية الهوية كنتظام لإنتاج المعنى. والواقع أنه لا يمكن رصد خطاب الإسلاميين المستقلين، إلا بواسطة الإحالة إلى مجاله الخطابي النوعي، أي الخطاب الإسلامي المعاصر الذي يشغل معوقعه في إطاره بالأساس، مع الوضع في الاعتبار الموقف الرافض الذي يتخذه خطاب هؤلاء الإسلاميين المستقلين بإزاء الخطابين القومي واليساري، ساعد عليه اتجاهها نحو تنمية خطاب "عبر طبقي" ينفي شرعية أية تعبئة تعمل على أساس معايير اجتماعية[1].

(١) يورد سمير أمين أن من أهم خصائص الحركة الإسلامية أنها تتخلل المجتمع أفقيا لتشمل جماع طبقاته وفئاته، وأن: "عمومية أو مرونة هذا الأسلوب الذي تعتمده، هو ما يفسر قوتها، حيث يمكنها من استقطاب قوى اجتماعية جديدة ومتباينة، ولها مصالح ليست بالضرورة متوافقة، لكنها كلها متفقة من حيث رفضها للوضع القائم". يراجع:

Amin, S. "Etat, Nation, Ethnie et Minorite dans la crise" in (Bulletin du Forum du Tiers - Monde0, N. 6. Dakar, Avril 1986, P. 67.

كذلك أعادت تعبئة الخصوصية المطلقة أو المجردة، شفرة الخطاب الإسلامي، التي لا تقدمها "شبهة" الاحتواء على عناصر "مجلوبة"، منحها الاستقلال الأيديولوجي والرمزي الذي كان ينقصها، وأعطى لإطارها المرجعي إمكانية التقبل والانتشار، والمصالحة مع ثقافة السلف، وأعاد للمخيال الجمعي فكرة الاستمرارية التاريخية.

وعلى تعدد تنويعات هذا الخطاب، تبعا لتعدد توجيهات وخيارات فصائله، هناك دون شك عناصر التقاء بل تماثل بينها، يقف علي رأسها البحث علي الشرعية في المرجعية الدينية، والسعي لإرساء نظام يستند إلى تعاليم الشريعة. غير أنها، في المقابل، تتمايز في كيفية التعامل مع الشريعة: من التعامل الحرفي المتشدد، إلى المرونة، إلى الفهم المقاصدي، ومن الفكر المحافظ والمتشدد إلى الانفتاح على الحداثة، ومن المناهضة الصريحة للديمقراطية إلى القبول بالتعددية السياسية.

وهكذا يبدو الخطاب الإسلامي المعاصر في مصر فضاء متسعا لتيارات عديدة، تتداخل وتتفارد فكرياته ومواقفه، اتساقا مع فقدان الحقيقة لاطلاقيتها السابقة، لتضحي تعددية متشبعة الرؤى والأطروحات، لا نعدم فيها نقدا لمقولات الحاكمية لله والحكومية الإسلامية والفريضة الغائبة وتطبيق الشريعة لدي محمد سعيد العشماوي، أو تجاوزا للاغتراب عند عادل حسين أو محمد عمارة أو عند محمود إسماعيل.

وإذا كنا لسنا في وارد التقصي الشامل لكافة النتاج النظري للخطاب الإسلامي المعاصر، والمواكب لخطاب الإسلاميين المستقلين، فقد يمكن هنا أن نسعى إلى تحديد أهم تنويعاته:

١ - خطاب الإسلام الراديكالي:

وهو الخطاب الذي تبنته جماعات الاحتجاج والعنف في مواجهتها لأزمة المعاش ومعضلات التحديث المعاصر وإشكاليات العصرنة، لتطرح نفسها بديلا ثوريا متكاملا، له صفة الشمول والمنحي العالمي، كي يقف سدا في وجه ما تتصوره هيمنة حضارية

للغرب بمادتيه وعلمانيته ودهرانيته، والتأكيد على ضرورة العودة إلى الأصول الإسلامية في التفكير، وقواعد السلوك والتنظيم الحقوقي والاجتماعي[1].

ويذكر برهان غليون: " إن الإسلام السياسي الراهن يختلف جذريا في مصالحة وأهدافه عن أفق الحركة الكلاسيكية للإخوان المسلمين.. فعلى خلاف الحركة الإسلامية الكلاسيكية التي كانت تعكس طموح الكوادر الشابة المتحدرة من الوسط الشعبي المديني وشبه الريفي، في الاندماج في المدى السياسي الوطني والدولة، واستلهمت استراتيجيتها من نظرية إصلاحية انتفاضية ترتكز على المشاركة والائتلاف، فإن الإسلاموية الراديكالية الراهنة تعكس تكون مجمع مسلوب وبلا أمل على هامش المجتمع، ومجتمع مضاد يرغب في الانتقام بما إنه فقد أي أمل في النظام، وذلك عبر تهميش المهمشين كوسيلة وحيدة للاندماج محددا، وإعادة الاعتبار إلى الذات في المجتمع، وهو ما يفسر قيام استراتيجيتها على القطيعة مع النموذج الحالي للمجتمع والدولة التي تشدد على الطابع المضاد والمتنافر للمعارضات والتناقضات والصراعات داخل المجتمع ومع العالم[2].

وبعامة، يمكن القول أن هذا الخطاب يرتكز على مفاهيم العزلة، والمفاصلة، والطليعة، والجهاد، والجاهلية، والتكفير، والهجرة، والشورى، على تراوح بين الفصائل المعبرة عن هذا الخطاب في استخدام هذه المفاهيم، عبر العديد من النشرات والكتب والمنشورات والفتاوي والمخطوطات وشرائط الكاسيت والشعارات، وعبر منابر: المساجد الأهلية والزوايا الصغيرة، وتمثله كتابات صالح سرية (رسالة الإيمان)، ومحمد عبد السلام فرج (الفريضة الغائبة)، وطارق الزمر (فلسفة المواجهة)، وشكري مصطفي (الخلافة، التوسمات)، وأيمن الظواهري (العمدة في إعداد العدة).

---

(١) Etienne, B.: L'Islamime redical, Hachette, Paris, 1987, P. 17.

(٢) برهان غليون.: "الإسلاموية ومأزق الحداثة"، ترجمة على حبوني، في مجلة (شؤون الأوسط)، العدد (٦٦)، أكتوبر ١٩٩٧، مركز الدراسات الاستراتيجية والبحوث والتوثيق، بيروت، ص ٦٢-٦٣.

والخطاب يطرح نفسه بديلا ثوريا متكاملا، له صفة الشمول والمنحى العالمي، ليقف سدا في وجه الهيمنة الحضارية والثقافية للغرب، بمادتيه وعلمانيته، ودهريته والتأكيد على ضرورة العودة إلى الأصول الإسلامية في التكفير وقواعد السلوك والتنظيم الحقوقي والاجتماعي. ويري أن ليس هنالك سوى إسلام واحد هو دين الحق، بما يعني عدم قبوله المزاوجة بين الدين كمؤسسة اجتماعية والإيمان كقناعا تفردية، والتي هي أدعي لتفتيت الوحدة الإسلامية. ويعتبر التخلف اللاحق بالمجتمع هو نتيجة لتقليد الغرب، ومن ثم فالحل هو الارتداد عن كل ما هو غربي والعودة إلى وسائل تحقيق ذلك موجود في أصل الإسلام وهو الجهاد بنوعيه: الأصغر كإصلاح للذات، والأكبر كحماية للمجتمع من عدوي الجاهلية، وأن تمحور الخطاب في شرعية السلطة السياسية ودور المرأة في المجتمع.

والأسس التي يستند عليها هذا الخطاب في رفض الديمقراطية، هي: "أن الديمقراطية تجعل الشعب هو صاحب السيادة، والسيادة لا تكون لأحد من دون الله، وأنها تجعل الشعب مصدرا للسلطات (التشريعية والتنفيذية والقضائية)، فتخالف بذلك الإسلام، لأنها تمنح الشعب حقا مطلقا، دون التزام بالشروط التي وضعتها الشرعية، وأن الحريات التي تقرها الديمقراطية وتمنحها للمواطنين دون قيد أو شرط تنافي مفهوم الحرية في الإسلام، التي تتحدد بعدم مخالفة الدين، وتجاوز الحدود سواء في الأقوال والأفعال، وبالتالي فلا يحل – في الإسلام – إطلاق حرية الدعوة لأي فكرة تخالف شرع الله ودينه. أن الديمقراطية ترسي قاعدة تعدد الأحزاب، وتلك القاعدة تختلف أيضا مع الإسلام اختلافًا جذريا، وذلك أن تعدد الأحزاب لا ينشأ إلا مع تعدد الأيديولوجيات في المجتمع، بينما الحكم في الدولة المسلمة لا تتنازعه أيديولوجيات مختلفة، فليس هناك في المجتمع المسلم إلا حزبان: (حزب الله) و (حزب الشيطان). وأن الديمقراطية تجعل المواطنة أساس المساواة بين المواطنين، وليس الدين، وهو ما يخالف تعاليم الإسلام، حيث تساوي المسلم والكافر"[1].

---

(١) التقرير الاستراتيجي، ١٩٨٧.

والمتتبع لتنظيمات هذا الخطاب في مصر آنيا، لا يملك إلا يملك إلا أن يسجل تشدد البعض منها في عزل جسد المرأة وتطويعه وتحقيره وقمعه، بدعوى منع الغواية وحماية المجتمع من الانحلال الأخلاقي، وذلك بإعادة امتلاكه المبالغة في الخوف عليه ومنه، وحجبه داخل المسكن حرمة للخلوة، وإخضاعه، واعتباره موضوعا للرغبة. ويتم ذلك بواسطة زرع شبكة قارة من القيود لحركته، وضرب خاص من التحريم الذي يضمن وظيفته، بدء من الملبس (ستر العورة، التستر بما يضفي الحشمة)، إلى طريقة السلوك (حياء، طاعة، لا سفر إلا بولي)، إلى أسلوب التكلم الذي يجب أن تتبعه (الاستشهاد بالقرآن والحديث، عدم التنغيم الصوتي، فضل الكلام، الابتعاد عن الثرثرة)، إلى التعبير الجسدي (أوضاع سليمة، غض الطرف، حركة مستقيمة، الكف عن استخدام اليد اليسري، عدم جواز مصافحة غير المحرم، وجوب غض النظر في حال عدم الضرورة)، وفي الصلاة (حرص على الطهارة، الامتناع عنها أيام الحيض، تنويع في الصوت أثناء التلاوة، الجمع بين القدمين في القيام، ضم اليد إلى الصدر، وضع اليد فوق الركبتين على الفخذين أثناء السجود، لئلا تتطأطأ كثيرا فترتفع عجزيتها، ضم الفخذين في الجلوس ورفع الركبتين من الأرض)، بل وحتي إلى حياتها الجنسية (الختان، الحض على النكاح، الانكار على من ترك النساء زهدا، فيما يباح للرجل من النظر إلى المرأة إذا أراد نكاحها، الاستجابة الكاملة للزوج، عدم استخدام أدوات تنظيم الأسرة، كثرة الإنجاب).

إن المبتغى هنا جسد ممنوع من التأويل، مما قد يؤدي به إلى الفتنة والاثم والغواية، ما دام التأويل يحمل الابتعاد عن منغلق مصمم سلفا حول أخلاقيات متعارف عليها، بما يلوح بإقامة حدودها، بوصفها قصاصا أو وسيلة للاجتهاد.

ذاك خطاب يتسم بغيابه عن إدارة الصراع على أرضيات الحياة الاقتصادية والاجتماعية الحقيقية، ورحيله إلى فضاءات الحلول المجردة: "الإسلام هو الحل"، وصولا إلى رفض الديمقراطية واحتكار الحكم باسم الإسلام، وتحول السلطة إلى نوع من الكنسية، وفض التناقضات بالعنف والفتن الطائفية، والامتناع عن إنجاز الإصلاح الاجتماعي، إضافة إلى عدم الاهتمام بالوطنية والقومية.

وتلك نظرة أحادية ما نوية للعالم، لا ترى فيه إلا خيراً أو شراً، ايمانًا أو كفراً، إسلاما أو جاهلية، صلاحًا أو ضلالا، يفتقد الخطاب في إهابها القدرة على التحليل والتأمل، وتسقط التضاريس، وتنغلق دائرة الاجتهاد البشري المتسع بالضرورة مع تعقد المجتمع، ناهيا عن تنزيه الذات ونفي الآخر (المجتمع، الحاكم، الدولة، العالم، غير المسلم)، حيث الاعتقاد في الذات باعتبارها تمتلك الحق المطلق، يعني، ضمنيا، نفي الآخر وإلغائه أو توصيفه بالعمالة، وربما الكفر.

وتنزيه الذات في هذا الخطاب، يبدو في حرصه على التميز القولي والحركي والسلوكي، وتلك نظرة طوباوية، يترتب عليها انفصال عن الواقع بتعقيداته، وابتعاد عن هموم الناس ومشاغلهم، عبر أخلاقية تسود عن دونها في تفسير الظواهر، مما جعل الخطاب وعظيا إرشاديا، وكأنه نصب نفسه مرشدا ومعلما للجماهير.

إنه الاعتساف، بواسطة جمع الكل وراء نداء غامض، وبصورة تطمس المكون الطبقي للجماعة، وتذويبها في مفهوم تكامل الأغنياء والفقراء بين دين واحد.

وربما لهذا السبب، يتضخم مثل هذا الخطاب في السياسة، ويشحب أثره في التاريخ. يقوى بالاحتجاج على أزمة السياسة، وينتهي بالإندراج في أزمة التاريخ. وليس السبب نقصا في حيوية الإسلام، بل في حيوية خطاب ينطق باسمه ويتزين برسمه.

أن هدفه هو اختراق المستوى الأنثروبولوجي للدين (الطقوسي والثقافي) إلى المستوي السياسي، الكامن في إعادته إلى دفعه القيادة، وتجسيم المفهوم الشمولي للإسلام بوصفه دنيا ودولة، ورسم جغرافيا وتاريخ مقدسين، مما جعله يستشعر دورا رساليا، ويشمل دافعا لتقويم السلوك المنحرف، ومقاومة مظاهر الفساد والانحلال، وهو ما جعل من اطلاقية قناعاته، ونزعته للوصاية، حاضرة باستمرار، بما أدي إلى دخول أتباعه في علاقة تصادمية مع النظام السياسي القائم.

من هنا امتلك هذا الخطاب إمكانات تجييش حالات الاحتجاج والمقاومة في لحظات الأزمة، المستند في ذلك إلى ثقافة الموروث المستقرة، لكنه لم ينجح في التغيير، وهو مايشي باعتباره ممارسة للاحتجاج، وأنه لا يعدو خطابا احتجاجيا، يتحول في الممارسة إلى تكريس السائد والصدام مع الحال.

٢ - خطاب اليسار الإسلامي:

وهو خطاب تعددت فيه اجتهادات عديدين من مثل: أحمد خلف الله وفتحي عثمان ورضا محرم وسيف الإسلام محمود، وأن وجد لدي حسن حنفي صبوة طموحه ودأب إمكاناته ومداومة مراجعته وتطويره، وفي إخفاق الثورة الوطنية وانحسار الموجة التقدمية وتنامي الحركة الإسلامية مرجعيته، مع سعي لصوغ أيديولوجيا ثورية تمتح من الإسلام في مواجهة تحديات العصر.

إن حنفي يقدم نفسه بوصفه ذلك المخلص الذي يأتي في أول السنوات السبع الثالثة، بعد أن مضت السبع الأولى الخصبة، والسبع الثانية المجدبة. وبتعبيره: "أنا فقيه من فقهاء المسلمين، أجدد لهم دينهم وأرعى مصالح الناس"[١].

وتأخذ تلك المحاولة شكل مشروع حضاري، يقوم على إعادة بناء الذات بنقد تراث الماضي، وتحجيم التبعية والتغريب بنقد تراث الغرب، وتحليل واقعنا الموضوعي وتفسيره بهدف تغييره. قدمه صاحبه على مستويين: تنظيري وتطبيقي. يدور الأول التنظيري على شرعيتين متنافذتين، هي العقيدة والثورة، أو التراث والتجديد. على مستوي التراث، بتطويره وتفجير طاقاته وإحياء جوانبه الثورية، بواسطة إعادة بناء العلوم التي توقفت منذ ابن خلدون: علم أصول الفقه، وعلم أصول الدين، وعلوم الحكمة من منطق وطبيعيات والهيات.

وعلى مستوى التجديد بطرق ثلاثة متضافرة: تجديد اللغة، وتجديد المعنى، وتجديد الواقع[٢]. ويحوي المشروع بهذا مواقف صاحبه من التراث العربي، والتراث الغربي، والواقع، متخذا سبيل الابتعاد عن المنهج النصي والعقلية النصية، وتأكيد الفهم المقاصدي للشريعة، وعدم انتهاج خطي السلف، والتأمل في معطيات الواقع، ونقل محور الاهتمام من الله والرسول إلى الإنسان، وإيداع الأنا في مقابل تقليد الآخر.

---

(١) حسن حنفي: من العقيدة إلى الثورة، مكتبة مدبولي، القاهرة، ١٩٨٨، ص٤.

(٢) حسن حنفي: التراث والتجديد، المركز العربي للبحث والنشر، القاهرة، ١٩٨٠، ص١٣١-١٤١.

سبيله إلى هذه الطرق: شكها في النقل، واكتشافها الإنسان والتاريخ وراء الإلهيات والنبوات، وتفكيكها للجبر الأشعري، وتأكيدها على الحرية، وحديثها الإنساني عن الله بهدف القضاء على الاغتراب الديني، وكشفها العله المباشرة في الطبيعة بعيدا عن العلة الأولي، وتحويل النبوة إلى تاريخ، والمعاد إلى مستقبل، والإيمان والعمل والإمامة إلى الفرد والدولة، ونفي المعجزات والكرامات والتركيز على الرسالة دون الرسول، وكشف تشخيص الإمام وصفاته الكاملة في الحكام وضرورة الخروج عليهم، ورفض حديث الفرقة الناجية واستعماله السياسي من أجل توحيد فرق الأمة.

أما المستوى الثاني فتطبيقي، هو اليسار الإسلامي، أطلقه حنفي في بداية الثمانينات وطرحه في العدد الأول والوحيد من المجلة التي أصدرها بهذا العنوان، كمنبر يعبر من خلاله التراث والتجديد عن ممارساته كحزب سياسي يمثل مصلحة الناس، لا مصلحة طبقة أو فئة"[١]، استنادا إلى ربط النظر بالعمل، البيان بالحركة، بعد أن عرفه قبلها بأنه: "ليس حزبا سياسيا ولا يمثل معارضة حزبية ولا يتوجه ضد أحد.. ليس موجها ضد حكومات ونظم ولا يثير فتنا في إمارات أو دول.. فالمعارك أساسا في ثقافة الأمة وداخل وعيها الحضاري.. ولا تمثل كتاباته تيارا واحداً، إذ يضم اليسار الإسلامي مجموعة من الكتابات والآراء المتعددة وكل كاتب مسؤول عن فكره، ولكن تجميعها جميعا الرغبة في إبراز الجوانب التقدمية في الإسلام وعناصر الثورة في تاريخنا، قد يقترب بعض الكتاب من (الأخوة في الله)، وقد يقترب البعض الآخر من (الأخوة في الوطن)، وقد يقترب فريق ثالث من (الأخوة في الثورة)، وقد يقترب فريق رابع من (الأخوة في الحرية)، ولكن يجمعهم البحث والاجتهاد. واحتلافنا كاختلاف الأئمة الصحابة، كلنا يبتغي الحق ويعمل به ويشهد عليه"[٢].

---

(١) حسن حنفي: من العقيدة إلى الثورة (الجزء الخامس)، مكتبة مدبولي، القاهرة.

(٢) حسن حنفي: "ماذا يعني اليسار الإسلامي؟ "في مجلة اليسار الإسلامي – كتابات في النهضة الإسلامية"، العدد الأول، إشراف حسن حنفي، القاهرة، يناير ١٩٨١، ص٤٦.

اليسار الإسلامي لديه إذن: "لا هي ماركسية جديدة، ولا هي ليبرالية ثورية، ولا هي حركات خوارج أو شيعية، ولا هي هرطقة قرامطة أو زنج". إنه يمثل "تيارا فكريا حضاريا"[1]، يبتعد عن الاتجاهات الدينية التي حولت الإسلام إلى شعائر وطقوس وأخرويات، والاتجاهات التغريبية، أن في شقها الليبرالي المستند إلى تغريب الثقافة والاستعمار أو الماركسي، حيث: "أن تفضيل الصراع الطبقي على الوحدة يؤدي إلى تفتيت الوحدة الوطنية"، وهو ما دفع حنفي إلى مهاجمة الغرب و "لغته الكافرة" باعتباره لديه من أسباب أزمة المجتمع الإسلامي الحديث، ومن ثم نادي بقطع العلاقة الثقافية منه، برفض عالمية الثقافة والحوار الثقافي الكوني، الذي يمثل فيه الغرب مكانا واسعا. وينقد حنفي أنصار عالمية الثقافة حيث يذكر: "تخاطر هذه الفئة بالوقوع في التقليد.. وقد يصل الأمر إلى الخيانة للواقع، بالإضافة إلى التبعية الفكرية التي قد تصل إلى حد العمالة.. ولذلك كان أنصار التجديد متأوربين سلوكيا وثقافيا، ومعظم الداعية لذلك هم من المفكرين المسيحيين مثل سلامة موسى، شلبي شميل، فرح أنطون، يعقوب صروف، نقولا حداد، وليم سليمان، مراد وهبة، و "أقلهم من المسلمين مثل إسماعيل مظهر"[2]. أنه الخطاب البديل بعد فشل العلمانية والاشتراكية.

وهذا التيار "لا يمثل حزبا سياسيا، ولا يمثل معارضة حزبية ولا يتوجه ضد أحد"، إنما يري "السياسة في ثقافة الأمة"، وليس موجها ضد حكومات أو أنظمة، لا يمثل اتجاها واحداً. ذلك أن هشاشة وتناقض هذه الاتجاهات تبدو واضحة.

وهو يحارب "التوفيق بين الإسلام والماركسية"، ويقدم نفسه بصفته الأكثر ثورية من أي اتجاه آخر[3]، ويسعى إلى صياغة برهان ضرورة " الحضارة الإسلامية الجديدة، التي بإمكانها أن تواجه الحضارة الغربية.

---

(١) حسن حنفي: المرجع نفسه، ص٤٧.
(٢) حسن حنفي: التراث والتجديد، مرجع سابق، ص٢٥.
(٣) حسن حنفي: "ماذا يعني اليسار الإسلامي" مرجع سابق.

ولدى حنفي، تبرز ضرورة القيام بثورتين في آن واحد: "الأولي يشكل مضمونها تحول الإصلاح الديني من الوعي الفردي إلى الوعي الاجتماعي"، والثانية تقوم بتحويل "ثورة العقل إلى ثورة الواقع". أنه يتخذ من القرآن آداة للعمل، بواسطة "التفسير الشعوري للقرآن"، أي جعله وصفا للإنسان، وعلاقاته بالآخرين، ووضعه في العالم ومكانه في التاريخ، وفيما بعد، تحويل "علم العقائد إلى أيديولوجية ثورية وإيجاد الصلة بين الله والأرض، والربط بين علم العقائد وثقافة الجماهير، وإيجاد الصلة بين التوفيق ووحدة الأمة، وبين النبوة وحركة التاريخ، ونكتشف في الوحي الإسلامي الإنسان والتاريخ، الثورة والأرض، الحركة والزمان"[١].

أن حنفي يطمح إلى صوغ مشروع يكون مرجعا للممارسات النظرية والعملية، بل مرجعا للثورة الإسلامية وإمكانات تحقيقها. وسبيله إلى ذلك: "إعادة بناء علم أصول الدين التقليدي لأيديولوجية ثورية للشعوب الإسلامية، تمدها بأسسها النظرية، وتعطيها موجهات السلوك"[٢].

وهكذا فمن بين العلوم التي يهتم حنفي بإعادة بنائها، يولي اهتماما أجلي بعلم أصول الدين، لأنه: "أول العلوم الإسلامية من حيث الظهور، ومرتبط بالبيئة الإسلامية أشد الارتباط، ولم يخضع لأي أثر خارجي في شأنته، بل كان الدافع عليه الأحداث السياسية التي زخر بها العالم الإسلامي منذ الفتنة مما حدا بالبعض إلى اعتبار هذا العلم، الفكر الإسلامي الأصيل"[٣].

علي أنه برغم هذا الاهتمام، يتبني حنفي بعض تصورات ومفاهيم هذه المعارف الأصولية القديمة، وهي مفاهيم تخضع في كل مرحلة تاريخية لعمليات تأويل (توفيق، إعادة صوغ، تعديل...)، تنطوي ضمنيا على رؤية ما للعالم، بموضعتها في صيغة

(١) نفسه، ص ص ١٨-١٩.

(٢) حسن حنفي، التراث والتجديد، ص٧.

(٣) المرجع نفسه، ص١٥٠.

دلالة ومعنى لما هو تراث ومعاش في حياة الجماعة، بما يوجب تحويلها ومساءلتها حتي تعثر على تحققها الفعلي، فضلا عن أنها قد تستحيل متكئا لقوى اجتماعية تبعية، حين يستبقي أسئلتها القيمة.

لكن هذا الطموح النظري لا يرى مرجعه في التحولات الاجتماعية، بل في حقل خاص يندس بين الحدس والمخـزون النفسي للجماهير المؤمنـة وتعـالم الدين الأول، أو بتعبيره: "أن العلميات العقلية التي حددت طبيعة الظواهر الفكرية هي وراء بناء العلوم، وهي عمليات معقدة واحدة تنشأ في كل حضارة تبدأ من معطى مركزي هو الوحي، وبمعرفته يمكن إعادتها من جديد ابتداء العصر الحاضر(١).

إنها رؤية التجاور الملتبس بين التراث والتجديد، الوحي والله، الإنسان والتاريخ، الكامل والمتعين، الثيولوجي والانثروبولوجي، الشعور المتعالي والواقعي، الحدس والعلم، لا منطق التجادل، سواء على مستوي البيان أو الحركة. ومن ثم فهو فعل غير متفاعل، لا تتعالق مكوناته، فيما تمارس تضاريسها تقاربها بمجرد رصدها معا، بحيث تنتظم ولا تتمازج، تتمارس ولا تتجاوز، تتكدس ولا تتراكب.

والأمر هنا يتعلق بمكونات الخطاب الذي يراه معتزلي في العقيدة اعتبارا من أن العقل أداة المخلوق في معرفة الخالق، مالكي في الفقه والأصول لأنه يدعو إلى المصالح المرسلة، رشدي في الفلسفة من حيث عدم مساومته على العقل، وديكارتي في إعلان حريته وفي منهجيته بين العقل والشعور.

فالشعور كما يراه: "أهم من العقل وأدق من القلب وأكبر من الوعي"(٢)، اعتبارا من أن العقل لديه ليس وسيلة مستقلة للعلم، بل إحدى وظائف الشعور العاقل(٣). وهو بهذا: "يكاد يفقد العقل عقلانيته، أو يجعله مجرد أداة استخلاصية شكلية،

---

(١) المرجع السابق، ص١٢٧.

(٢) حسن حنفي: التراث والتجديد، مرجع سابق، ص١٥٢.

(٣) حسن حنفي: من العقيدة إلى الثورة، مرجع سابق، ص٢٨٢.

يستمد تسميته ومصداقيته من الشعور والبديهة. وهي رؤية مثالية لا عقلانية، متأثرة بشكل واضح بفلسفة الظاهراتية [1].

وعلى مستوي الحركة، يبدو التجاور في التجميع التوفيقي بين الأخوة في الله (الإسلاميين)، والأخوة في الوطن (القوميين)، والأخوة في الثورة (الماركسيين)، والأخوة في الحرية (الليبراليين)، واعتبار اختلافهم كاختلاف الأئمة والصحابة، وهو ما رآه نصر أبو زيد: "سعى إلى التوفيق بين أطراف لم ترصد جوانب الخلاف أو الاتفاق بينها بدقة"[2].

ويذكر علي مبروك: "إن العائق الذي تنطوي عليه قراءة حنفي، والذي فرضته طبيعة أدواته، إنما يتجلي في تبني استراتيجية التحول بالأبنية التراثية من دلالتها القديمة إلى دلالات أكثر توافقا مع العصر، تتكشف في الشعور، ومن دون تفكيك تلك الدلالات القديمة بردها إلى السياق المعرفي والتاريخي الذي أنتجها، فبدأ وكأنه (التجاور) بين دلالتين، أو أنه القفز من دلالة (أقدم) إلى أخري (أحدث)، دون تأسيس لأي منهما في جملة السياقات التي انتجتها، بل في مجرد الشعور المنتج للدلالة"[3].

إنه خطاب شبه علمي Para Scientifque يمزج بنسب متفاوتة بين العلوم الإسلامية الكلاسيكية والأخري الغربية الحديثة.

٣ – خطاب أسلمة المعرفة:

واتساقا مع تنامي الحركة الإسلامية منذ السبعينات، وتراوداً مع الطموحات الثقافية والسياسية للوفرة النفطية، بدت الحاجة لدي فصل من الإسلاميين إلى تغطية الجانب المعرفي أو الابستمولوجي الذي تستبطنه هذه الحركة، وعلاقته

---

(١) محمود أمين العالم: مواقف نقدية من التراث، دار قضايا فكرية، القاهرة، ١٩٩٧، ص١٦.

(٢) نصر حامد أبو زيد: نقد الخطاب الديني، دار سينا للنشر، القاهرة، ١٩٩٢، ص١٧٢.

(٣) علي مبروك: "تراث حسن حنفي وتجديده – ملاحظات أولية" في مجلد (أدب ونقد)، العدد (١٤٢)، يونية ١٩٩٧ القاهرة، ص٣٢.

بالمعرفة المعاصرة كما صاغتها الحضارة الغربية، خاصة في حقل العلوم الإنسانية والاجتماعية، باعتبارها الميدان الأبرز لصراع الهويات المعرفية المختلفة.

وقد استهدف الخطاب محاولة استقلال حضاري، يقوم على إعادة صوغ تراث العلوم وفقا لوجهة النظر الإسلامية وجعل مفرداتها واحالاتها جزءا مكونا في الخطاب، وإرجاعها إلى الوحي كمصدر بين المصادر العلمية "البشرية" الأخرى، أي بإضافة البشري إلى الإلهي، ووضع تصور لها من منظور قرآني(١)، بدل الإفادة من أطر هذه العلوم النظرية والمنهجية في دراسة الخطاب الإسلامي. ويستدل رموزه على ذلك بتخلي عالم الاجتماع الألماني ماكس فيبر **M. Weber** عن منهجيته عندما تعرض للإسلام(٢).

ويترافق ظهور هذا الخطاب مع ممارسة الإسلام النفطي لدوره. حين نبهته الوفرة وخشية ضياعها إلى حالة التشويه البنائية التي ينتجها النشاط العالمي لرأس المال في البلدان النامية، فمارس تدوير فوائض النفط، في الولايات المتحدة وأوروبا الغربية بخاصة، والتي أعادت إلى المصارف سطوتها في عمليات اقراض الدول منذ نهاية السبعينات، بعد أن شهد العالم تحولا في هذا المجال إلى التمويل بين الحكومات والدول. ولم تكن المصارف اللاربوية الإسلامية إلا الأخطبوط المالي المستفيد من لبرلة أسواق المال وفقدان الدول الوطنية القدرة على التحكم في تدفقات الأموال عبر العالم(٣).

قد يبدو، للوهلة، اتساق الخطاب مع مفهومي جاستون باشلار **G. Bachelard** حول "القطيعة المعرفية" **La coupure epistemaloguique** و "الاسترداد المعرفي" **La recurrence espistemologique**، من كون نزع الخطاب إلى القطع مع المعرفة "الغربية" رأسمالية واشتراكية، وهو ما يتسق مع المفهوم الأول من ناحية، وإعادة هيكلة

---

(١) Al - Faruqui, I. (ed.): Islamization of Knowledge - General Principles and Workplan, I.I.I.T., Virginia, 1982, P.11.

(٢) Turner, B.: Weber and Islam, P.13.

(٣) عصام الخفاجي: "العولمة بين خطاب النوستالجيا واللحاق بالمستقبل"، مجلد (الطريق)، مايو – يونيو ١٩٩٨، بيروت، ص٩٤.

حقلها النظامي، بربطها معرفة ماضيها بحالتها الخاضرة، ويجعل التصور الإسلامي رهين كل حيثياتها، وهو ما يتسق مع المفهوم الثاني من ناحية أخري، وإن بدت القطيعة والاسترداد نافلين لافتقاد الحقل النظامي في هذه الحال للاتساق بين القرآن كمعرفة ما فوق علمية Meta - scirntifique وبين المعرفة العلمية، ناهينا عن تحمل رموز هذا الخطاب في عدم اعتماده على سند "عربي"(١).

ويسترعي الانتباه هنا اختلاف أصحاب هذا الخطاب في فهمهم لأسلمة المعرفة: منهم من يراها تعتمد على فلسفة علوم إسلامية تستمد أصولها من نظرة الإسلام، ومنهم من يؤكد على أهمية العنصر الأخلاقي والالتزام المعياري بغض النظر عن التصور الفلسفي، ومنهم من يعاينها في طريقة المعالجة والقضايا المطروحة للدرس والبحث، التي توجهها ويقيدها تصور الباحث وعقيدته، ومنهم من يراها في دراسة الواقع بغض النظر عن المدرسة العلمية ومقارنتها بالصورة الإسلامية الصحيحة الممثلة في حياة وسيرة الرسول (ﷺ) والصحابة والسلف الصالح ودراسة أسباب الانحراف عن هذه الصورة، ومنهم من رأى القرآن يحوي أساسا قيما للمعرفة الاجتماعية وإطارا مرجعيا سوسيولوجيا محكما، يستوعب عوامل الزمان والمكان، من حيث تأثيرها في بنية المجتمع ووظائفه، فقام بتطوير ما أطلق عليه "علم الاجتماع القرآني" Koranic Sociology، وبين من يستخدم الإسلام كشعار (الاشتراكية الإسلامية، والديمقراطية الإسلامية..) بما يشي بتراوحهم بين أسلمة المعرفة وبين تأصيلها الإسلامي أو صوغ منظور إسلامي.

ويبرز الباحث الباكستاني بشارات علي B. Ali أهم الخصائص المنهجية لهذا التوجه على النحو التالي.

- أنه يعبر عن نسق مستقل للمعرفة، يتميز عن انساق المعرفة الإنسانية الأخري وعن العلوم الطبيعية.

---

(١) Bachelard, G: philosophie des sciences, Gallimard, Paris, 1987, p.52.

- الاعتماد الأساسي على المنهج الامبيريقي والبحث الاستقرائي في دراسة ظواهره.
- النزعة التركيبية التكاملية synthetic approach التي تهتم باستيعاب مختلف أبعاد الظاهرة أو المشكلة موضوع البحث، من النواحي الإنسانية والاجتماعية والثقافية والنفسية والروحية.
- الدراسة التكاملية النقدية لمختلف أنماط الثقافة والنظام الاجتماعي العام، مع الاهتمام بالتتبع التاريخي للمجتمعات الإنسانية والشعوب، وتفاعلها مع الدعوات الدينية التي أرسل بها الأنبياء والرسل، وذلك من أجل فهم معمق لنمو النظم والجماعات الإنسانية.
- الاهتمام الاستقرائي بصياغة التعميمات الأمبيريقية وقوانين النمو الثقافي الاجتماعي والنفسي الروحي، في ضوء العلاقات القائمة بين الظواهر.
- نزعة تكاملية مثالية جديدة في معالجة الفلسفة الاجتماعية، تختلف عن الفلسفات الفكرية والحسية التي طورتها العصور السابقة.

ولم يقتصر الأمر من هذا الخطاب على مجرد التوجهات، بل تعداها إلى إنشاء العديد من المؤسسات والتنظيمات، مثـل المعهد العالمي للفكـر الإسلامي بواشنطن عام ١٩٨١ أحد أهم مراكزه(١).

ويمكن تلمح هذا الخطاب في أعمال عدد من الباحثين المصريين(٢)، قدمت ترسيمات "نيئة" حول حركة تفاعل الإنسان وتكيفه بالوحي، وسبق النص القرآني في صوغ

---

(١) Basharat Ali: Muslims - The First sociologists - Islamic Sociological Society of Pakistan, Karachi, 1976.

(٢) تضم قائمة هؤلاء الأكاديميين أسماء: على وافي، مصطفي الخشاب، حسن الساعاتي، عبد الباسط حسن، محمد إبراهيم الفيومي، لبيب السعيد، نبيل السمالوطي، زكي إسماعيل، السيد عبد العاطي في علم الاجتماع الإسلامي. وأحمد شلبي، أحمد النجار، شوقي الفنجري، محمود عساف، رفعت العوضي، فتحية النبراوي، زينب الأشوح وجدي حسين، وشوقي دنيا في علم الاقتصاد الإسلامي، وسيد إسماعيل علي، =

قوانين طبيعية واجتماعية والوصول إلى مناهج عملية، أو تشكيل نسق قيمي إسلامي عبر "مفاهيم" مثل السمع والبصر والفؤاد، ومبادئ كالوحدانية والاستخلاف والتوازن بين المادة والروح والتسخير، والإنجازات المعرفية التي قدمتها الحضارة الإسلامية، وإزالة التناقض بين الديني والعلمي، والضوابط الأخلاقية على الممارسة العلمية، وحول الجمع بين المناهج الفقهية والوصفية، وأسلمة التراث، وحول إمكانات إيقاف النظريات "المجلوبة"(١).

= أحمد المهدي عبد الحليم، فتح الباب عبد الحليم، على خليل أبو العينين، حسن عبد العال، وعلى عبد الحليم محمود في علم التربية الإسلامي. وعبد العزيز شرف، محيي الدين عبد الحليم، وعبد الخبير عطاف في علم الإعلام الإسلامي. وعثمان نجاتي، فؤاد أبو حطب، إبراهيم شوقي، أسامة أبو سريع، وعبد المنعم شحاتة في علم النفس الإسلامي. وحامد ربيع، نيفين عبد الخالق، مني أبو الفضل، وسيف الدين عبد الفتاح في علم السياسة الإسلامي. وأحمد فؤاد باشا، وعبد المجيد النجار في العلوم الطبيعية والتقنية. إبراهيم القعيد، حلمي القاعود، جمال سلطان، وسعد أبو الرضا في مجال الأدب.

(١) يراجع على سبيل المثال:

- حسن الساعاتي: "أصول علم الاجتماع في القرآن" في (مجلة كلية العلوم الاجتماعية)، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض، ١٩٧٧.
- عبد الباسط حسن: "نحو علم اجتماع إسلامي" من أعمال (ندوة الدراسات الإسلامية)، جامعة أم درمان الإسلامية، الخرطوم، فبراير ١٩٧٨.
- محمد عمارة: "نظرية المعرفة الإسلامية" في جديدة (الحياة) ، بتاريخ ٦، ٨، ٩ أيلول ١٩٩٢.
- لبيب السعيد: في مناهج البحث الاجتماعي في القرآن الكريم وعند علمائه ومفسريه، دار عكاظ للطباعة والنشر، الرياض، ١٩٨٠.
- نبيل السمالوطي: المنهج الإسلامي في دراسة المجتمع – دراسة في علم الاجتماع الإسلامي، تقديم عبدالله عبد العزيز المصلح، دار الشروق، جدة، ١٩٨٠.
- محمد إبراهيم الفيومي: قضايا في الاجتماع الإسلامي حول حركة تفاعل الإنسان وتكيفه بالوحي، مكتبة الإنجليز المصرية، القاهرة، ١٩٧٧.
- سامية الخشاب: علم الاجتماع الإسلامي، دار المعارف، القاهرة، ١٩٨٣.
- زينب رضوان: النظرية الاجتماعية في الفكر الإسلامي، دار المعارف، القاهرة، ١٩٨٢.
- أحمد فؤاد باشا: "ابستمولوجيا العلم ومنهجيته في التراث الإسلامي" من أعمال ندوة (قضايا المنهجية في الفكر الإسلامي)، قسنطينة، الجزائر، ١٩٨٩.
- سيد دسوقي وآخرون: إسلامية المعرفة، المعهد العالي للفكر الإسلامي، القاهرة، ١٩٩٠.
- عماد الدين خليل: مدخل إلى إسلامية المعرفة، المعهد العالي للفكر الإسلامي، القاهرة، ١٩٩٠.
- سيف الدين عبد الفتاح: "بناء المفاهيم السياسية الإسلامية ضرورة منهاجية" من أعمال ملتقي (قضايا المنهجية والعلوم السلوكية)، المعهد العالي للفكر الإسلامي، الخرطوم ، يناير ١٩٨٧.

وباشرت هذه الأعمال توجهاتها عن طريق إعداد كشافات لبناء قواعد المعلومات في مختلف الفروع المعرفية انطلاقا من النص المؤسس (القرآن والسنة)، والتعامل مع المعرفة باعتبارها إما أصيلة (المعرفة الإسلامية) فتقبل، أو دخيلة (المعرفة الرأسمالية والماركسية) ترفض، وتقليصها إلى مجرد آداء يومي مطابق لواقع الحال، يترجم الواقع في العبارة، وينقله إليها دون أن يتعقله، مع إعطاء المعرفة الإسلامية صفة خلاصية، باعتبار البديل النهائي للمعرفة الأخرى الدخيلة، وتثبيت الإذعان لسلطة معرفية جديدة. ونقد المعرفة غير الإسلامية على ضرب من العدمية المعرفية التي تدعم المعرفة في الحياة الاجتماعية دون تمايز فعلي.

أنه خطاب تغلب عليه البرهة السياسية المباشرة[1]، ويتميز بعدم الأصالة، من حيث عدم التزام رموزه بمجمل الطرح الإسلامي، وهو ما غيب لديهم الاتساق الفكري، نظراً لتحولهم في فترة زمنية قصيرة من اتجاهات ومدارس فكرية متناقضة تماما مع التوجه الإسلامي. "ويمكن إرجاع هذا التحول إلى ظروف عمل جديدة، وجد أصحاب هذا الاتجاه أنفسهم في ظلها، في بلدان تتبنى هذا التوجه الجديد"[2].

٤ - خطاب الإسلام التأويلي:

وهو خطاب أثار سجالا وصل إلى إدانة صاحبة (نصر حامد أبو زيد) واتهامه بالمروق والردة، ربما لأن التأويل كفعل منطقي لم يكتسب شرعيته إلى الآن في فكرنا المعاصر، حيث يطوف عادة من خصومه على أنه جنوح عن المقاصد والدلالات الموضوعية، ودخول في إثبات عقائد وضلالات من خلال تحريف عمومي للدلالات والمعاني، أو على الأقل مايزوا بين المقبول والمذموم في التأويل، واعتباره: "لا يخرج الباحث عن أصول الشريعة والعقيدة، ومقاصدها وأركانها ومعانيها، وأن له ضوابط ومعايير أوردها علماء

(١) عزيز العظمة: "أسلمة المعرفة وجموع اللاعقلانية السياسية" في (قضايا فكرية)، ص٤١٤.
(٢) حيدر إبراهيم علي: "علم الاجتماع والصراع الأيديولوجي في المجتمع العربي" في (نحو علم اجتماع عربي)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٨٦، ص١٢٧.

أصول الفقه، وإلا كان سبيلا لأصحاب الهوى للمروق من شرع الله والانفلات من كل نص شرعي وتشريع بما لم يإذن به الله، وبما يفضي إلى الضلال والاضمحلال"[١].

ويعني التأويل لديه تمثل الدلالات الكاشفة والمشتركة بين أسئلة الحاضر ومعطيات النص، عن طريق تجاوز منطوقة الظاهري، والالتفات إلى كثافة معناه، والمفاضلة بين وجوه احتمالاته.

ولكن، لماذا التأويل؟ يجيب ابن رشد بأن: "الذي يجعل من التأويل ضرورة لا غناء عنها، إن الخطاب الشرعي موجه للناس كافة، على اختلاف مشاربهم وقدراتهم الذهنية وطاقاتهم العقلية. وذلك أن طباع الناس متفاضلة في التصديق، فمنهم من يصدق بالبرهان، ومنهم من يصدق بالأقاويل الجدلية تصديق صاحب البرهان، إذ ليس من طباعه أكثر من ذلك، ومنهم من يصدق بالأقوال الخطابية كتصديق صاحب البرهان بالإقاويل البرهانية. وذلك أنه لما كانت شرعيتنا هذه الإلهية قد دعت الناس من هذه الطرق الثلاث، عم التصديق بها كل إنسان، إلا من يجحدها عناداً بلسانه، أو لم تتقرر عنده طرق الدعاء فيها إلى الله تعالي لإغفاله ذلك من نفسه، ولذلك حض عليه الصلاة والسلام بالبعث إلى الأحمر والأسود، أعني لتضمن شريعيه طرق الدعاء إلى الله تعالي، وذلك صريح في قوله تعالي: (أدع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة، وجادلهم بالتي هي أحسن)"[٢].

ويضيف أبو زيد أن هذه الطبيعة الشمولية للخطاب من جهة تعددية آفاق المخاطبين، هي التي تجعل التأويل المجازي ضرورة، من حيث أنه الوسيلة المثلي للمحافظة على انفتاح الخطاب من جهة والمحافظة على درء التعارض مع البرهان من

(١) من "حيثيات حكم محكمة النقض في طعن د. نصر أبو زيد و د. ابتهال يونس" في خليل عبد الكريم، كتابات د. نصر أبو زيد في ميزان صحيح الإسلام، دار قضايا فكرية للنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٩٦، ص٢٧.

(٢) ابن رشد: فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، تقديم وتعليق أبو عمران الشيخ وجلول البدوي، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، ١٩٧٧، ص٣٢.

جهة أخرى، لأن البرهان هو المعرفة اليقينية التي تتجاوز المتغير إلى الثابت والحسي إلى العقلي، وتتعلق بالجوهر لا بالأعراض[1].

وثم أوليات عامة يتمرأى المنظور التأويلي لدي "أبو زيد" حولها: أولها الجمع بين المنهجيات الحديثة والمكتسبات التراثية، من حيث التفاعل مع هذه المنهجيات التي حاولت تغيير نظام التفكير بتفكيكه وإعادة شحنة بأبعاد أكثر تبصراً تجاه الموضوعات المدروسة. وقد شكلت هذه المنهجيات التي تبلورت خلال القرن العشرين، خصوصا نصفه الثاني، جانبا مهما من المرجعية التي وجهت هذا الخطاب، وإن استضاء بها فلم يطبقها بحذافيرها. ومعولا في الآن عينه على مكتسبات تراثية من أهمها منهجي الاجتهاد والتأويل لدي الزركشي والسيوطي والزمخشري وعبد القاهر الجرجاني.

ولقد كان للنجاح الباهر الذي حققه علم اللغة أثره البالغ في إثراء درس التأويل لدي "أبو زيد"، وكانت الإفادة منه على مستوي بعض النتائج أو منهجية البحث، وثانيها، أنه لم يتصنع التأويل كسبيل يقربه من غايات بعينها، بل رفد ضبط بنائه العرفي فيما يتعلق بالإطار والحوار والتناظر والمحاذاة والاستنباط وطبقية المعاني، وضبط مرجعيته بالنقل، امتداداً لاجتهادات سبقته عند جيل الرواد: طه حسين وعلى عبد الرازق وأمين الخولي، والجيل اللاحق لدي محمد أركون، أدونيس، الطيب التزيني، محمود إسماعيل، وخليل عبد الكريم، والتي تغيّت تفحص بدايات تكون الفكر العربي والإسلامي، وما انتجاه من علوم دين وفقه ولاهوت، وهو ما عبر عنه "أبو زيد" أن: حين ذكر "الخطاب الذي يطرحه يعد في جانب منه تواصلا مع خطاب عصر النهضة في جانبه الديني، ليس بدء من محمد عبده حتي محمد أحمد خلف الله، بل هو تواصل مع هذا التراث في بعده الأعمق المتمثل في الإنجازات الاعتزالية الرشدية. ولكنه تواصل يمثل الامتداد النقدي لا لخطاب النهضة فقط، بل للخطاب التراثي كذلك"[2]. وقد مهد

---

(١) نصر حامد أبو زيد: "التنوير الإسلامي - جذوره وآفاقه من المعتزلة وابن رشد إلى محمد عبده"، مجلة (القاهرة)، العدد (١٥٠)، مايو ١٩٩٥، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ص٣٤.

(٢) نصر حامد أبو زيد: النص - السلطة - الحقيقة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ١٩٩٥، ص٦.

"أبو زيد" لذلك بدراسات حول إشكاليات القراءة وآليات التأويل، وهي إشكاليات تمثل منطقة تقاطع معقدة بين علوم اللغة والتأويل والسميوطيقا والأسلوبية والمجاز والتاريخ والاجتماع والأنثروبولوجيا والبلاغة والنقد والمنطق والمنطق والعقيدة، بهدف الكشف عن الجذور المعرفية الأساسية لآليات الفهم والتأويل في التراث(1).

ويقوم المنظور التأويلي عند "أبو زيد" علي قاعدة تحرك النص من الداخل إلى الخارج(2)، أي التعامل مع النص، ليس باعتباره أحادي المعنى والدلالة والوجهة، بل بوصفه متعدد الأوجه، بما يشي بابتعاده عن الحصر والتقييد، واستعصائه على محاولات القولبة والاحتواء. ويتحدد هذا المنظور لديه في خطوتين متلازمتين ومتداخلتين: أولها، الكشف عن معاني النص بتحليله من الداخل، برصد طاقته الرمزية وتركيبته المجازية، بواسطة التعرف على قواعد اشتغاله وآليات تشكله وطريقته في إنتاج الدلالة. وثانيها، الانتقال منها إلى دلالتها المحايثة أو مغزاها الاجتماعي السياسي في الواقع، ومدي تفاعلها فيه سلبا أو إيجابا. ذلك أن الكشف عن دلالات النص لا يمكن أن يتأتي من دون فهم السياق الاجتماعي والثقافي، من خلال الملفوظ المنطوق وحده(3). ونقطة البداية في قراءة أبو زيد التأويلية للخطاب الديني هي تفرقته بين الدين والفكر الديني. فالدين لديه هي مجموعة النصوص المقدسة الثابتة تاريخيا، في حين أن الفكر الديني هو الاجتهادات لفهم هذه النصوص واستخراج دلالتها(4).

---

(1) من هذه الدراسات، يمكن مراجعة:

- الاتجاه العقلي في التفسير – دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٨٢.
- فلسفة التأويل – دراسة في تأويل القرآن عند محيي الدين بن عربي، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٨٣.

(2) نصر حامد أبو زيد: الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسيطة، دار سينا للنشر، القاهرة، ١٩٩٢، ص ص٦–٧.

(3) نصر حامد أبو زيد: النص – السلطة – الحقيقة ، مرجع سابق ، ص ١٠٩ .

(4) نصر حامد أبو زيد: نقد الخطاب الديني، دار سينا للنشر، القاهرة، ١٩٩٥، ص١٨٥.

ومنطق أبو زيد في قراءته وتحليله للنص الديني يحتاج من هذا المنظور، بما هو خطاب إلهي تجسد في اللغة الإنسانية بكل إشكاليات سياقها الاجتماعي والثقافي والتاريخي[1]، إلى مقاربة أسباب النزول وتشكل البنية اللغوية اللتين وعياه ورعتاه.

ذلك لأنه انضاف إلى مصاحباته النصية عنصر معرفي هي أسباب النزول، فمثل بذلك نقطة تلاق بين إرادة الفهم لدي الإنسان وفهم الإرادة كما يبديه سياق التشميل القرآني، بما وسم هذا النص بخاصية التحيين، actualisation التي لا تقتصر على الحث المحايث أو توصيف أدوائه، بل لتتمثل تواتر الواقع واختلاف ظروفه، فيما تقوم طبيعته العلاماتية على لا مركزية تجعل الدلالة في حركية ودوران، فلا يتحدد المعني في مصطلح أو رمز، عبر تقنيات من المجمل والمبين، المحكم والمشابه، الناسخ والمنسوخ، التحمل، والفواصل والغايات، بما يعني أن هذا النص الإلهي يظل دوما قابلا للتحرك والاتساع الدلالي، رغم ثبات منطوقه.

تأسيسا على هذا المنهج في تحليل القرآن، ينتقل أبو زيد إلى تحليل نصوص الفكر الديني القديم والحديث، مستنتجا: "إن الثابت تاريخيا أن الشافعي أسس الوسطية في مجال الفقه والشريعة، وأسس الأشعري الوسطية في مجال العقيدة، أما الغزالي فقد أسسها في مجال الفكر والفلسفة، استناداً إلى تأسيس كل من الشافعي والأشعري[2]، فيما حركة الفكر الحديث تدور حول التوفيق بين الإسلام والحضارة الغربية[3]، وهو ما يتضح لديه عند الطهطاوي أو جمال الدين الأفغاني أو محمد عبده أو طه حسين أو زكي نجيب محمود أو خالد محمد خالد أو حسن حنفي، على فروق في الدرجة بينهم.

---

(١) النص – السلطة – الحقيقية، ص٩.

(٢) نصر حامد أبو زيد: الإمام الشافعي وتأسيس الإيديولوجية الوسطية، دار سينا، القاهرة، ١٩٩٢، ص٥.

(٣) نصر حامد أبو زيد: "خطاب ابن رشد بين حق المعرفة وضغوط الخطاب النقيض"، مجلة (ألف)، العدد (١٦)، الجامعة الأمريكية، القاهرة، ١٩٩٦، ص٢٨.

وبهذا التوجه، رفض أبو زيد الخطاب الأصولي المعاصر، لتوقفه عند الملفوظ المنطوق للنص، وعجزه عن فهم سياقه الاجتماعي الثقافي، وكذلك رفض القراءات الأيديولوجية (مصطفي محمود، محمد عيتاني، أحمد شحرور...)، تلك التي تحوله إلى إطار فكري جامد، أو منظومة عقائدية قسرية ومقفلة، حين تكتفي غالبا بالقراءة المباشرة، دون التوسط بتحليل مركز يتتبع التفاصيل. إنها كتابة اجتهادية لا تدعي حمل الحقيقة داخلها أو في معانيها، ما دامت تتخذ من التأويل سبيله، فكل خطاب لديه يقدم فائدة دون زعم بامتلاك الحقيقة[1].

ثالثا – الإسلاميون المستقلون والبحث عن التمايز:

في مناخ هذا التحول، تبلور خطاب الإسلاميين المستقلين، كإحدي حالات الرهينة بعوارض الطفرة والتعدد في الخطاب الإسلامي المعاصر، وإن لم يقطع الحبل السري الذي يربطه بخطاب الإصلاح الديني كإطار مرجعي أساسي.

ويمكن تسجيل مسار الإسلاميين المستقلين منذ لاحت إرهاصات ما يسمي "الصحوة الإسلامية" بداية السبعينيات، ليتدشن بعدها مع بريق اليافطات الجديدة لعالم ما بعد أكتوبر ١٩٧٣، ومع رصاصات الإسلاميين التي وجهت نحو الرئيس السادات.

فالواقعة الأولى أفسحت المجال أمامهم للظهور كحكم بين فئات متباينة بدأت أيامها في التبلور (رجال أعمال، بيروقراطيون، طفيليون، مهمشون، معدمون)، كل منها كان بحاجة إلى معرفة "جديدة" تكرس مصالحها وتبررها، مع محاولات تعزيز تشريعات تقنن العلاقات الإنتاجية بينها. والواقعة الثانية حدت بهم إلى التريث لحظة الاحتدام، واغتنام الفرصة حين تواتي الريح، شأن جماعتهم المرجعية (الإخوان المسلمون) في الراهن.

---

(١) النص – السلطة – الحقيقة، ص٨.

وهكذا جرت انطلاقة خطاب الإسلاميين المستقلين تحت ثقل تنامي صراع النصوص و والخلاف حول دلالات المصطلح الإسلامي وإيقاعات معاينة، أن في صور الذاكرة أو في حقل الإدراك، والتي لم تنحصر في حدود فقه اللغة Philoiogie، بل تجاوزته إلى أبعاده الثقافية والسياسية والأيديولوجية، وهو ما وجدها الخطاب سانحة للوصول إلى احتمال ردم الالتباس، و "ضبط" عجلة الدوران في اللابديل الانتقائي على هامش السياسة والاجتماع والثقافة.

ذلك أن دعاوى الاعتدال والرشد والائتلاف والوسطية والخصوصية والتأصيل لا تتنامي إلا في زمن ازدهار اللوحة بفئات بينية ومصالح متشظية وأفكار نقيضة.

من هنا جاء إدعاء الإسلاميين المستقلين بابتعادهم عن الفصائل الإسلامية الراديكالية، حيث يصفهم العوا "بالقلة الإجرامية"، وأبو المجد "بالمغالية والمتجاوزين"، وهويدي "بذلك النفر من الأشرار الذين يسمون بالأصوليين الإسلاميين". فهم لديه "خليط من المتهورين ومحدودي الفهم والحمقى". وفكرهم "يمثل شذوذا على الخطاب الإسلامي العام".

ويبلغ تنصل أبو المجد من هذه الفصائل، إلى حد مطالبته الحكومات العربية والإسلامية بإجراء فرز دقيق بين جماعات الإسلام السياسي وبين روافد العمل الاجتماعي والإصلاحي، حتي لا تتورط هذه الحكومات إلى الدخول في مواجهة مع أفراد وجماعات تقف معها في خندق واحد"(١).

إنها الحلقة الجديدة في سلسلة التعارض بين المعتدلين والراديكاليين، التي واكبت تاريخ الحركة الإسلامية على طول مسيرتها وفي كافة مراحلها، برغم أن كليهما يبتغي الاستيلاء على السلطة في النهاية. لكن المعتدلين يبدأون بالقادة عن طريق الدعوة، وإنشاء حركات اجتماعية ثقافية، والضغط على القاعدة، والمناداة بإدخال الشريعة في التشريع، على حين يرى الراديكاليون ألا سبيل لأية تسوية مع الدول في المجتمع المسلم،

(١) أبو المجد، رؤية إسلامية معاصرة، مرجع سابق، ص ص ٦-٧.

ويدعون إلى القطيعة والإطاحة بالسلطة. ويشد الانتباه في هذا الصدد، صمت الإسلاميين المستقلين عن خطاب اليسار الإسلامي، رغم تخصيص هويدي لكتاب يناوئ فيه كل منتقديه، ويصفهم "بالمفترين". ترفع أم مغالطة؟ أم تراه الصمت المتبادل بين الطرفين؟ على حين يبدو موقفهم من خطاب أسلمة المعرفة ملتبسا: فهم ليسوا على صعيده، وإن أجازوا لأنفسهم العمل كمستشاري تحرير في مطبوعاتهم، أو عقد ندوات يشاركون بها معهم. أما بالنسبة لخطاب الإسلام التأويلي، فبرغم ما يبديه فهمي هويدي الناطق باسم جماعة الإسلاميين المستقلين من رفض لمحاكمة صاحبه: "فنحن ضد محاكمة عقائد الناس من حيث المبدأ باعتبار أن ذلك مدخل لشرور كثيرة، وأن "الفكري ينبغي ألا يحسم في ساحة القضاء، حيث مكانه هو منابر الحوار"[(١)]، يعود ليقرر ضوابط وحدود للتعامل مع الثوابت والمقدسات، متأسيا في ذلك باليهود، الذين يلاحقون من يشكك في تاريخهم[(٢)].

وهو عين ما يتخذه سليم العوا الذي يرى: "أن هذه القضية قضية فكرية محل البحث فيها هو المنتديات والمحافل الثقافية والعلمية"[(٣)]، مقترحا أن يعود أبو زيد، " وأن يقول إن كل قول رأت فيه المحكمة ردة عن الإسلام، فهو راجع عنه "[(٤)]، وبخاصة حين يصف النص القرآني بأنه نتاج ثقافي، باعتباره لدى العوا: "خطاب إلهي تجسد في اللغة الإنسانية بكل إشكاليات سياقها الاجتماعي والثقافي والتاريخي[(٥)]. مما يتعين قراءاته طبقا لآليات العقل التاريخي الإنساني.

وإذا كان الأمر على هذه الشاكلة، فما هو موقع هؤلاء الإسلاميين المستقلين تحديدا؟

---

(١) فهمي هويدي: المقالات المحظورة، دار الشروق، القاهرة، ١٩٩٨، ص٥٢.

(٢) نفسه، ص٥٧.

(٣) محمد سليم العوا: الحق في التعبير، دار الشروق، القاهرة، ١٩٩٨، ص١٠.

(٤) نفسه، ص٧٦.

(٥) نصر حامد أبو زيد: النص – السلطة – الحقيقة، ص٩.

كما ورد قبلا، فهم على المستوى الوظيفي، يرون دورهم كواسطة العقد بين الدولة و"الالتزام في حماية هيبتها" بتعبير "أبو المجد"، وبين الفصائل الإسلامية الراديكالية.

وعلى المستوى المنهجي، فإن كتاباتهم في حقيقتها تأويلية، بحكم ارتباطها بظروف تاريخية حالة ووقائع مستجدة.

وعلى المستوى الفكري، فإن اجتهادهم لبلورة الخيار الإسلامي كخيار حضاري وكمشروع للنهضة، يجعلهم امتدادا للفكر الإصلاحي.

وعلى المستوى الأنثروبولوجي، تتأثر اسهاماتهم بالإطلاع على جانب أو آخر من الثقافة الغربية الحديثة.

وعلى المستوى السياسي، وانطلاقا من أن كل مزاولة للخطاب تأتلفها محاولة لإضفاء شرعية على أصحابه، لا يستطيعون محو "العلامة التجارية" التي تتصل بتعاطفهم مع جماعة الإخوان المسلمين.

ويعبر أبو المجد عن هذه الجماعة، حين يذكر: "أن وجود تيار فكري إسلامي جديد، ينير الطريق أمام جماهير المسلمين على امتداد العالم الإسلامي، ويعينها على حل مشاكلها المتراكمة بمواقف واجتهادات وحلول، تتبع من الرؤية الأساسية يمنحها للفرد المسلم إيمانه بالله ورسوله وبمبادئ الإسلام وقيمه العليا وتعاليمه، هذا الوجود قد أصبح ضرورة تشير إليها ظواهر عديدة، كما أصبح التعجيل بإعلانه ضرورة أخرى"[1].

وإذا كان هذا هو حال السياق الذي ظهر فيه خطاب الإسلاميين المستقلين، فماذا عن مواقفه ورهاناته؟.

---

(١) أبو المجد، الإعلان، ص٣٧.

الفصل الرابع

المواقــف والرهــانات

وإذا كان ما تقدم هو الوجه التقريبي للواقع الاجتماعي المصري وخطابه الإسلامي الراهن، فكيف انعكس على خطاب الإسلاميين المستقلين؟

إن الإجابة على هذا التساؤل تقتضي تحليل هذا الخطاب من أجل فهم بناه الداخلية، وإظهار ركائزه الدالة، ومواقفه ورهاناته.

أولاً - الموقف من التراث:

ونبادئ بالتعرف على موقف خطاب الإسلاميين المستقلين من التراث، اعتباراً من النمو الحثيث للوعي بالذات ودوره في مواجهة التحديات، ومن الشعور المتزايد بالمأزق الثقافي الراهن لأكثر من اعتبار يتقدمه استئثار التراث بالقسط الأوفى من جهود الباحثين في مجال الفكر العربي والإسلامي ويزيد عليه أهمية التراث في خارطة المشهد الثقافي الراهن، كعنوان لاختيارات عديدة في الثقافة والسياسة والاجتماع، ووعي خطاب الإسلاميين المستقلين بعدم جدوى النقل المستمر عن الثقافات الأخرى في ولوج نهضة جديدة تربط الحاضر بالماضي، ناهينا عن إمكان هذا التعرف الإسهام في فرز تصور مغلوط فيه للتراث يظهر الفكر الديني وكأنه الحريص عليه، فيما الفكر الآخر مقطوع الجذور، نتيجة تواصله مع فكر آخر مجلوب، وكلها حيثيات تزكي التعرف على هذا الموقف، كفاتحة للمواقف الأخرى لخطاب الإسلاميين المستقلين.

ويمكن هنا رصد هذا الموقف، عبر مقاربة نظرة الخطاب إلى التراث، من حيث المفهوم أو الرؤية أو الاستلهام.

١ – المفهوم:

واللافت أن هذا الخطاب لا يقدم سوي تعريفات عامة للتراث، من قبيل أنه: "مجموع ما وصلنا مما أنتجه الأقدمون من فكر وما تركوه من أثر" بقول "أبو المجد"[١]، أو: "ما آل إلى مجتمع راهن عن الأجيال الغابرة له، من قيم ونظم وأفكار، ومن عادات وأخلاق وآداب" لدي البشري[٢]. وهذه التعريفات العامة تندرج في إهاب علوية المبدأ الديني Suprematie التي تتمحور أساسا حول مصادر ثلاثة: النص (القرآن والسنة) والشريعة والفكر الإسلامي، بما يشي أن الخطاب يرى إلى التراث كتكوين فكري قائم علي الدين، وهو ما يتضح جليا لدي "أبو المجد" الذي يميز في مكونات التراث بين ماله صفة الالتزام العقيدي، وبين ما وفد إلينا وتفاعل مع إنتاجنا الذاتي.

وفي إهاب هذه النظرة، يلاحظ لذلك أن الخطاب قد اقتصر على شريحة معينة من التراث هي ما يمكن تسميته (التراث السائد)، مغفلا التراث المقابل الذي يرفض بدرجات متفاوتة هذا التراث السائد، وقد يتجاوزه في أحيان، وهو في الغالب تراث هامشي لايبرز بكل وضوح سوى في فترات تاريخية انتقالية، تتسم بتلاحق الأزمات ونشوء الصراعات الحادة بين التيارات المتباينة.

ويحدد الباحث التونسي محمد المهدي المسعودي أبرز أعمال هذا التراث في مؤلفات الحلاج وابن الراوندي والرازي والمعرّي، ممن يمثلون أحسن تمثيل هذا

---

(١) أحمد كمال أبو المجد: "المسألة السياسية – وصل التراث بالعصر والنظام السياسي للدولة" في (التراث وتحديات العصر في الوطن العربي)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، أغسطس ١٩٨٥، ص٥٧٢.

(٢) طارق البشري: ماهية المعاصرة، مرجع سابق، ص٩.

التراث المقـــابل مضيفـــا إليها كتـــاب (الفرق بين الفـــرق) لعبد القـــاهر البغدادي، وكتاب (تلبيس إبليس) لابن الجوزي[1].

ومع سيادة هذه النظرة الدينية والجزئية إلى التراث، فإن مصادره الثلاثة تمتلك أحجاما متفاوتة في الخطاب، ما بين النص المؤسس، والشريعة، انتهاء إلى الفكر الإسلامي.

فمن ناحية أولي، يتعامل الخطاب مع النص كمعطى ثابت لا يسمح بالخلاف حوله، انطلاقا من الالتزام به، والتمييز بينه وبين اجتهادات الفقهاء. فالبشري يؤكد على قداسة النص، حيث: "أحكام القرآن والسنة لها وضع إلهي"[2]. ويميز بين ما هو ثابت، أي يشكل وضعا إليها، وهو النصوص والأحكام المنزلة قرآنا وسنة، وبين ماهو متغير واجتماعي وتاريخي من الاجتهادات. فالنص لا تاريخي، آت من خارج الزمان، وهو: "دائما مثال، يستمد مثاليته من ذاته وليس من غيره، وهو قائد غير مقود، ووازن غير موزون"[3] والاجتهاد فيه مشروط بتشكيل أوضاع المجتمع بما يلائم أصول العقيدة والإسلام، وما يتسق مع مصالح الجماعة وإشاعة العدل.

ويرى أبو المجد أن القرآن والسنة ليسا محل نظر واجتهاد، وأن: "الالتزام الكامل بالكتاب والسنة أمر لا يجوز فتح باب الكلام فيه"[4]. أما هويدي، فيأخذ بنهج الحوار مع الحديث كآلية للاجتهاد في فحص سنده ومتنه، مفرقًا بين الحديث في حال من ضعف روايته وبين آخر موثوق، مع الترجيح بين آراء الفقهاء واجتهاداتهم في هذا الشأن.

---

(١) محمد المهدي السعودي: "في منهجية قراءة التراث" في (المجلة التونسية للدراسات الفلسفية)، العدد الثاني، مارس ١٩٨٤، تونس، ص٨٢.

(٢) البشري، مجلة (منبر الحوار)، العدد (١٣)، ١٩٨٩، ص٢١.

(٣) طارق البشري: الوضع القانوني المعاصر بين الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي، دار الشروق، القاهرة، ١٩٩٦، ص٧٤.

(٤) أحمد كمال أبو المجد، البيان، مرجع سابق، ص١٥.

علي حين يؤكد العوا على ثبات النص، لأن مصدره هو الله سبحانه ونبيه الكريم، ومن ثم فلا خلاف عليه، وإن أتي الخلاف من تفسيره وتطبيقه.

ومن ناحية ثانية، فبرغم أن الشريعة لا تستند إلى مدونة من المفاهيم، وإنما إلى جملة من المبادئ الأساسية، والتي يتسع نطاق تطبيقها بالاستنباط والقياس والتوسع والشروح والتأويل، ويخضع لعلاقة الديني بالسياسي والأخلاقي، فإن الخطاب يتعامل مع الشريعة باعتبارها وحي الله المنزل المتمثل في القرآن والسنة، تمييزا لها عن الفقه أو التشريع كاجتهاد للملاءمة بين أحكاتم الشريعة والوقائع والمصالح المتجددة. إذ يري البشري أن: "الشريعة هي الأحكام التي وضعها الله سبحانه وتعالي لعباده، ومصدرها الرئيسي هو القرآن والسنة، وهي وضع إلهي لا يتغير. والفقه هو معرفة الأحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية عن طريق الاستدلال والاستنباط والاجتهاد"(١).

ويفرق هويدي بين الشريعة والفقه، أي: "بين ما هو منطلق من دليل شرعي من الكتاب والسنة يلزمنا ويحتج به علينا، وبين ما هو اجتهاد بشري لا يلزمنا في شيء، وإنما يظل منسوبا إلى أصحابه، فضلا عن أنه ينبغي أن يقاس بمعيار النصوص الشرعية، فإن اتفق مع نصها ومقصودها قبلناه، وإن تعارض مع هذا أو ذلك نحيناه جانبا"(٢).

كذلك يميز أبو المجد بين حكم الله وتشريع المسلمين: "فحكم الله هو أمره سبحانه المتعلق بأفعال عباده، والثابت في النص القرآني أو الحديث النبوي، أما تطبيق هذا الحكم على الوقائع الحادثة، فهو حكم المسلمين أو تشريع المسلمين، وهو تشريع تتعدد فيه الآراء والاجتهادات، ويقع فيه الخطأ والصواب"(٣).

---

(١) طارق البشري: الوضع القانوني المعاصر، مرجع سابق، ص٣٥.

(٢) فهمي هويدي: «الصحوة الإسلامية والمواطنة والمساواة» في مجلة (الحوار)، العدد السابع، خريف ١٩٨٧، بيروت، ص٦٨.

(٣) أحمد كمال أبو المجد، البيان، مرجع سابق، ص٤٥.

وينظر الخطاب إلى الشريعة باعتبارها كيانا متكاملاً من الأحكام الشرعية: فهي لدي البشري: "ليست نظام حكم فقط، وأن العلاقات القانونية المستمدة منها.. تغطي كل أنواع الأنشطة البشرية في المجتمع، شراء وبيعا وإيجارا ورهنا ومضاربة، وهي تنظم المراكز القانونية كافة، كالملكية والارتقاء والانتفاع وغيرها.. وتنظم وسائل عقاب المجرمين والشذاذ بالحدود والقصاص والتعازير. وتنظم علاقات الأسر ودرجات القرابة زواجا وطلاقا ونسبا وبنوّة، وما يترتب عليها من آثار كالولاية والميراث والنفقة، إلى غير ذلك من هذه الأوضاع والعلاقات غير المتناهية في تعددها وتغيرها[1]، وهو نفس ما نجده لدي العوا في تحديده مستويات ثلاثة للشريعة: مستوى عقيدي يحكم العلاقة بين الإنسان وربه، ومستوى أخلاقي يحكم العلاقة بين الناس، ومستوى قانوني يحكم علاقة الإنسان بغيره[2]، وأيضًا لدي هويدي، حين يذكر لها مستويات اعتقادية وتشرريعية وعبادية، حيث حصرها في إطار التشريعات التي تنظم المعاملات يعد اختزالا وابتسارا منكورا[3].

ومن ناحية ثالثة، يتعامل الخطاب مع الفكر الإسلامي باعتباره اجتهادات بشرية لفهم النص واستخراج دلالاته، بما يجعله ميدانا لتعدد هذه الاجتهادات واختلافها، وإن بدا تضييقها مواربا في هذا المجال. إذ يحدد أبو المجد مرجعية هذا الفكر على خلفية: المصادر المتعمدة في تفسير كتاب الله، والمناهج المقررة في تحقيق الأحاداث ووزنها، وما يتصل من كل ذلك بمتونها أو أسانيدها، مستخدما بتغييره: "الترجيح بين الأدلة، والاختيار بين الأقوال"[4].

ويرفض هويدي اصطفاء دلالات تداولية بعينها للفكر الإسلامي وإعطائها قوة رمزية تتسب للإسلام، حين يذكر: "أننا نفهم أن تقوم المواقف باعتبارها اجتهادات في

(١) طارق البشري: الوضع القانوني المعاصر، مرجع سابق، ص٨٠.
(٢) محمد سليم العوا، في النظام السياسي، مرجع سابق، ص١٢٩.
(٣) فهمي هويدي: حتي لا تكون فتنة، دار الشروق، القاهرة، ١٩٨٩، ص٤٤-٤٦.
(٤) أحمد كمال أبو المجد، البيان، مرجع سابق، ص٣٤.

التصور الإسلامي، لكننا نرفض أن يتبنى رأيا يستنبطه من واقع اجتهاده وتقديره الخاص، يعرضه علينا بحسبانه رأي الإسلام الأوحد، وزاعما بأن الإسلام يقبل كذا أو يرفض كذا، ذلك تدليس في عالم الفقه والفكر، لا يقره عقل أو نقل"[1].

٢ - الرؤيـة :

والكلام عن قداسة التراث وتثبيته، هو في الحقيقة تمويه على نوع من التسلط يمارسه خطاب الإسلاميين المستقلين باسم هذه القداسة. إنه محاولة لتسييس النص، واستتباعا لتغييم تاريخيته historicite، تلك التي لا تتصل بالإجابة على سؤال فرضه الواقع في أسباب النزول، وتطوره بتطوره في "الناسخ"، بل بالوعي به في "عالم الشهادة"، أي في الطبيعة والمجتمع.

ذلك أنه برغم توافر هذا التراث في المتصل الحضاري، فإنه لا يقيم في الماضي، بل يخضع في كل مرحلة تاريخية لعمليات تأويل ·أدلجة، توفيق، إعادة صوغ...)، تنطوي ضمنيا على رؤية ما للعالم، بموضعتها في صيغة دلالة ومعنى لما هو ديني وزمني ومعاش في حياة جماعته، وهو ما يعني أننا، عبر كل من هذه المراحل، بإزاء "تعاقب الصور والأضداد على الهيولي" بتعبير الفارابي، أو بإزاء إسنادات وتبعيات من داخل هذه المنظومة، لا يمكن تصور مقاصدها إلا مرتبطا بخيار كل مرحلة، تلك التي تفرض اصطفاء دلالات تداولية بعينها للتراث، وتعطيه قوة رمزية أكبر، على أنها الدلالة المشروعة، وإن لقت لدى التشكيل الاجتماعي نزوعاً habitus لتقبلها.

فبرغم تحذير أبو المجد من موقفين يراهما متطرفين في التعامل مع الفكر الإسلامي، كواحد من مصادر هذا التراث، ويعني بهما مخاصمته، والالتزام الآلي به دون فهم وظائفه التاريخية وآلياته[2]، فإن خطاب الإسلاميين المستقلين بعامة يكتفي

(١) فهمي هويدي: للإسلام والديمقراطية، مرجع سابق، ص٦٦.

(٢) أحمد كمال أبو المجد، البيان، مرجع سابق، ص٢٨.

بقصر الاجتهاد على شريحة رقيقة منه. يبدو ذلك انطلاقا من تمييزه بين ثوابت الأحكام الشرعية ومتغيراتها، مما لا يختلف العلماء والباحثون عليه، على قاعدة قصر الثابت منها على ما ورد في النص بخصوص المعتقدات والعبادات، فيما المتغير ينصب على المعاملات بما يجعله قابلا للاجتهاد، وهو ما نبه إليه هويدي حين ذكر: "أننا لا نستطيع التعامل مع النصوص الشرعية على قدم المساواة، دون نظر إلى ما هو قاعدة منها وما هو استثناء"(1)، أو ما قصده العوا حين فرق بين جزء اجتهادي من الشريعة كعمل بشري يتغير، وآخر ثابت قطعي الورود والدلالة ولا يحتمل التغيير، مثل أحكام الزواج والطلاق والمواريث والحدود(2)، أو ممايزة البشري بين مجالات الثبات والتغير في الأحكام الشرعية، حيث يري الثوابت في الحدود والفروض والمحرمات، والمتغيرات فيما يبتعد عن هذه الحدود والفروض والمحرّمات(3).

نسجل هنا أننا نقف بإزاء منطلقات ومضامين تلوح في هذا الخطاب أقرب إلى اللاتاريخية، التي تقوم على فصل النص المؤسس عن الواقع برموزه وجماعته وتاريخه، وبما يشي بتحويل مضامين هذا النص إلى حكم يقرر مقدما، ويرسم نماذج للعمل والسلوك والتعامل. فمن ناحية، تعبر أحكام الشريعة فيه إجمالا عن إرادة إلهية تحكم المجتمع ولا يؤثر فيها هذا المجتمع. ومن ناحية أخري، تبدو دائرة الثوابت فيه متسعة لدرجة تشمل، فضلا عن العقائد والعبادات، جل ما يتصل بالحدود والمعاملات، دونما اعتبار حقيق للاحتياجات المتجددة والوقائع المتغيرة. وغير خاف أن التثبيت الإطلاقي للشريعة يؤدي إلى حبس كل صور الحياة في صياغات نهائية لا تقبل التغيير أو التأويل. وعلى ما يذكر محمد السيد سعيد، فإن: "ابتسار الدين إلى طائفة من الجمل التشريعية الثابتة والمطلقة التي تفسر على نحو أحادي، وتتمتع بسلطان شامل في الاستنباط، قد تم تاريخيا من خلال تحالف مدارس معينة للفقه من سلطات سياسية

(1) فهمي هويدي: احقاق الحق، دار الشروق، القاهرة، ١٩٩٣، ص٢٣١.
(2) من حوار مع محمد سليم العوا في مجلة (الوطن العربي)، العدد (١٠٥٨)، ١٣ يونيو ١٩٩٧، ص٥١.
(3) طارق البشري: الوضع القانوني المعاصر، مرجع سابق، ص١٠٧.

بعينها، مما أدي إلى تجميد الاجتهادات، والأهم أنه أدى للتوظيف السياسي للدين بحسب مصالح الحاكمين، وتيارات سياسية متباينة[1]، وكما يذكر أحمد أمين، فإن مائتي آية فقط على أعلي تقدير، من أصل آيات القرآن التي يناهز عددها الستة آلاف، تنطوي على أحكام تشريعية. "والسبب في ذلك على ما يظهر، أن القصد الأول للقرآن كان تأسيس أركان الدين، والدعوة إلى التوحيد، وتهذيب النفوس، ووضع مبادئ للأخلاق. أما القصد التشريعي فيلي ذلك"[2].

٣ - الاستلهام:

ونعني به إعادة استثمار التراث، لما يمثله من رصيد تاريخي في عملية تجديد التواصل داخل المجتمع، وتأصيل تصوراته وقيمه، اعتباراً من أن كل عصر يحاول أن يستوعب الموروث الذي خلفته البني الاجتماعية السابقة بوسائل جديدة.

ولعل مسألة الشريعة وتطبيقها تعد من أكثر المسائل المثيرة للجدل في هذا الصدد، ربما لأن الموقف منها يكاد يتركز فيه الموقف من مجمل القضايا التي يتحدد بها مسار التطور الاجتماعي الراهن في مصر ومعضلاته.

وتأخذ هذه المسألة سبيلها في الاجتهاد عبر بعدين: بعد يتجه فيه النظر إلى النص، حيث يكون هو المجال الذي يتحرك فيه الفكر بمختلف مستوياته ألفاظا ومعان، عملا ومقاصد، وآخر يتجه فيه النظر إلى الواقع وما يتبعه من لواحق وإضافات لتحديد محل الحكم وتحقيق مناطه الذي يرتبط به في الخطاب الإسلامي المعاصر. بمعني آخر، يمكن النظر إلى هذه المسألة عبر صيغتين مختلفتين: الأولي تدعو إلى التطبيق الكلي للأحكام الشرعية انطلاقا من صلاحيتها الدائمة والناجزة، فيما تعتبر الصيغة

---

(١) محمد السيد سعيد: "نحو تأسيس شرعية لحقوق الإنسان في الثقافة العربية" في مجلة (أبواب)، العدد (١٤)، دار الساق بيروت،١٩٩٧، ص٢٥.

(٢) أحمد أمين: فجر الإسلام، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٨٢، ص٢٤٧.

الثانية مبادئ الشريعة أساسا مهما لكل ما يصدر من تشريعات حديثة، واتخاذها في الوقت نفسه أداة لتقويم هذه التشريعات. فما هي يا ترى أوراق اعتماد خطاب الإسلاميين المستقلين التي يقدمها لهذه المسألة؟

إن التوفيق في كيفية التعامل مع الشريعة هـو النزعة السائدة في هـذا الخطاب، برؤية توازن بين النص والاجتهاد فيه، وبين مقاصد الشريعة والمصالح المرسلة، وهو ما عبر عنه هويدي حين ذكر أن: مقاصد الشارع ومصالح المسلمين هما الميزان المعتمد الذي يستدل به في تقدير الحكم الشرعي، أو في تقييم أي تصرف أو واقعة إذا لم يتوفر النص الشرعي[1].

ويميز العوا بين نهجين في المواءمة بين تعاليم الإسلام وحاجات العصر: الأول سلبي، يكتفي بتقرير الأحكام التي سبق أن استخرجها الفقهاء، ومحاولة إثبات سبقهم وتفوقهم على غيرهم.. أما الثاني فإيجابي، يتمثل في محاولات أصحابه التوفيق بين آراء الفقهاء وبين الواقع المعاصر للدولة الإسلامية"[2].

ويطالب البشري أن تكون الشريعة مصدراً للتشريع وليست التشريع ذاته، مع إمكان الاستعانة بالتشريعات الأجنبية والعلوم الاجتماعية. ذلك أنه: "عندما نقصر النظر الإسلامي على مجال الدعوة إلى سيادة الشرعية الإسلامية، وتطبيق الشريعة الإسلامية، والتحقق من إسلامية سلوك الفرد.. ونكتفي في تأكيد ذلك بما أمرنا به الشرع الحنيف في القرآن والسنة، دون أن نمارس وصل فقه الشريعة بعلوم المجتمع، نكون ممن يعمقون التناقض في نفس الفرد بين نظام الفروض والمحرمات وأساسه الديني، وبين الممارسة الواقعية التي تتجاذبها حركة المجتمع، والتي تخضع في توجيهها للنظر العلماني الوضعي[3].

---

(١) فهمي هويدي: للإسلام والديمقراطية، مرجع سابق، ص٦٦.

(٢) محمد سليم العوا: في النظام السياسي للدولة الإسلامية.

(٣) طارق البشري: الحوار الإسلامي العلماني، دار الشروق، القاهرة، ١٩٩٦، ص٤٢.

ولتفعيل هذا الأمر، يشترط البشري قابليته للتجديد المستخلص من واقع المجتمع المعاصر، لا من نماذج مجتمعات أخري، وأيضًا قابليته للتنوع المعبر عن وجوه الاختلاف في أوضاع الجماعة المسلمة(١).

ويعدد أبو المجد أخطارًا أربعة في رؤية الشرعية وتطبيقها: أولها تجزيئ مبادئها وأحكامها حيث الشريعة لها مقاصدها الكلية، وثانيها التفريط في الأخذ بالأحكام الثابتة في الكتاب والسنة، وثالثها الخلل في ترتيب الأولويات بتقديم أمور ثانوية أو ما يسمي "المصالح التكميلية التحسينية" التي يتأخر مقامها في الترتيب بعد مقام "الضروريات" في نظر الشريعة، وفي تقديم بعض النوافل والأحكام المتعلقة بالآداب، مثل النقاب واللحية والجلباب، على القضايا الكبرى التي تمثل البنية الأساسية للصرح التشريعي للإسلام. على حين تبدو رابع هذه الأخطار في استدعاء فقه العصور الأولي ليحكم حياة الناس في العصر الجديد ليتوصل بعد ذلك إلى نظرة وظيفية للتشريع الإسلامي كله، يراها: نظرة لا يمكن إلا أن يكون للعقل وللاجتهاد معها دور أساسي في تطوير المجتمع ونظمه(٢).

من هنا يتبدي تطبيق الشريعة لديه في فهم مقاصدها ومعرفة قواعدها الكلية، ونصوصها القطعية فيما وردت فيه نصوص قطعية، ثم ممارسة الاجتهاد بوسائله وصوره المختلفة لتقرير الأحكام الفقهية المناسبة للوقائع والمشاكل الجديدة(٣).

ويفصل أبو المجد رؤيته من حيث: "النظر في تعليل الأحكام الشرعية ومحاولة فهم مقاصدها ومنها: اعتبار المصلحة أساسا ومصدرا من مصادر التشريع الإسلامي، ومنها الحرص على التمييز في أفعال النبي (ﷺ) بين ما هو تشريع عام يطبق في

---

(١) طارق البشري: الملامح العامة للفكر السياسي الإسلامي في التاريخ المعاصر، دار الشروق، القاهرة، ١٩٩٦، ص٥١.

(٢) أحمد كمال أبو المجد: "حول ندوة الحوار القومي الديني" في (الحوار القومي الديني)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ديسمبر ١٩٨٩، ص٥٢.

(٣) أحمد كمال أبو المجد: «نحو صيغة جديدة للعلاقة بين القومية العربية والإسلامية» في مجلة (المستقبل العربي)، العدد (٢٦)، أبريل ١٩٨١، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ص١١٦.

جميع الأزمنة وبين ما روعي فيه خصوص زمان معين أو مكان معين، ومنها الاهتمام بالسياسة الشرعية أي استحداث أحكام جديدة لمجرد أنها تحقق مصلحة الناس ولو لم يرد بها نص، ومنها فهم منهج الشريعة الإسلامية في تنظيم أمور المجتمع بإيراد نصوص جزئية مفصلة في الأمور التي لا تتصل بأوضاع اجتماعية متغيرة، والاكتفاء بإيراد مبادئ عامة أو قيم موجهة في الأمور التي ينالها التطور والتغير مع تغير أوضاع المجتمع[١].

ويزيد رؤيته إيضاحاً حين يذكر: "أن الإسلام – شأنه شأن سائر الأديان والمذاهب الإصلاحية – يظل رغم مصدره الإلهي دعوة ونداء وخطاب موجها إلى كائن صاحب عقل وإرادة. وهي دعوة تحترم حرية المخاطبين بها، ولكنها تحملهم في النهاية مسؤولية الاختيار المترتبة على استعمال هذا العقل وتلك الإدارة. ومهما بلغت كفاءة نظام الحوافز الذي يستخدمه الإسلام لحث الناس على الإيمان،ترغيباً وترهيبا وامتناعا، عن طريق المجادلة التي هي أحسن، فإنه يظل دعوة، ولا يتحول أبدا إلى نظام مفروض بإرادة إلهية غالبة"[٢].

ويوري هويدي: "أن محاولة البحث عن نصوص في القرآن والسنة لعلاج المشكلات الحياتية المستجدة والمتغيرة، هو جهد لا طائل من ورائه، فضلا عن أنه يشكل خطأ في المنهج، وفي فهم طبيعة الحل أو الحلول الإسلامية[٣]، مذكراً بأنه: إذا لم تسعفنا النصوص، فالباب يظل مفتوحا للاستنباط، استدلالا بمقاصد الشارع وقيم الإسلام الثابتة، واستنادا إلى القواعد المقررة في علم أصول الفقه[٤].

---

(١) أحمد كمال أبو المجد: محاولة لتوظيف الثقافة الإسلامية في تحقيق تغيرات اجتماعية وسياسية في المجتمعات العربية والإسلامية، مرجع سابق، ص١٩.

(٢) أحمد كمال أبو المجد: المرجع نفسه، ص١٤.

(٣) فهمي هويدي: أزمة الوعي الديني، مرجع سابق، ص١١٨.

(٤) المرجع نفسه.

ولقد يجوز القول هنا إن الخطاب يدرج الشريعة داخل إطار أوسع هو إسلام المجتمع بكليته، وليس أسلمه القانون وحده، فالإسلام لديه أكثر من مجرد تطبيق الشريعة. إنه قيم متكاملة وكلية، ينبغي لها تحويل المجتمع أولا، لكي يمكن تطبيق الشرع بعد ذلك، اعتباراً من أن إسلام الأمة أهم من التطبيق الشكلي للشريعة.

على أنه، ورغم عدم انحياز الخطاب لدعوة التطبيق الكلي لأحكام المعاملات الشرعية، ووضع اختلافها في الاعتبار، فإنه لم يرد توجهه للملاءمة بين مقاصد الشارع ومصالح المسلمين الراجحة والمرجوحة، أو المعتبرة والمتروكة، بما يوضح حدود التفاعل بين الشريعة والتطوير، ومعايير هذا التفاعل، والسبل العلمية لإتاحته.

إنه الموقف التوفيقي المتسم بعدم التماسك والمرحلية والانتقاء والحيرة، وهو ما عبرّ عنه البشري بقوله: "كنا في الماضي نقف على أرض الموروث ونتحاور فيما يصلح لها من حضارة الغرب وأدواته لندخله عليها، ثم صرنا أو صارت كثرتنا تقف على أرض الوافد أو أرض خليط، ونتحدث عن التراث بضمير الغائب ونتحاور فيما نستحضره فيه. نحن نتساءل الآن عما نستدعي من التراث، بعد أن كان آباؤنا يتساءلون عما يأخذون من الوافد"(١).

فإذا كانت أهمية التراث تتمثل في قدرته على النطق بما يعتبره الحاضر قابلا للسؤال، فإن قصاري ما قدمه خطاب الإسلاميين المستقلين هو الاكتفاء بموقف اختزالي، أسسه على النظر إلى التراث منخرطاً في التشاكل مع الدين، وانطلق في فهمه من رؤية لا تاريخيه تغفل تعيله السوسيولوجي، حين حوله إلى سلسلة محكمة من الثوابت، أو خزانة جاهزة وتامة، لا إطارا للقيم والمبادئ الإنسانية العامة، ووظفه في استعادة ما رآه قيما أصيلة له، يجاورها ملحق بنيوي وظيفي من ملاحق المعاصرة، مما حدا به أن يراوح بين "رزانة" التراث وتهور المنقول. لقد فهم الخطاب استلهام

---

(١) طارق البشري: "نحن.. بين الموروث،الوافد" في (إشكالية العلوم الاجتماعية في الوطن العربي)، دار التنوير، بيروت، ١٩٨٤، ص٣٥٨.

التراث على أنه ترجمة الموضوع الحاضر عبر لغة الذات الماضية، وعلى أنه قطع لصلته عن القوة التي أنتجته. ذلك أن التعامل معه: "ليس عودة إلى الأصول، ولكنه استنهاض لكل تلك القوة الأولى التي خلقت هذه الأصول"[١]. ليس استعادة بحذافيرها، ولكن من أجل الكشف في الأساس على دلالة الأنا المفكر l'ego cogite ورائها، بتعبير رينيه ديكارت R. Descartes.

وهكذا فإن علاقة الخطاب بالتراث لم تتجاوز دور التلقي والاستنساخ إلى دور الاستحضار والتأويل، فلم تتحرر من كثافة، برغم حصيلة تجارب حية وتفاعلات واعية واجتهادات كثفت له حضوراً رحبا للتعامل معه.

ثانياً - الموقف من التاريخ:

ويبدو اللوذ بالتاريخ في هذا الخطاب ضروريا، باعتباره مجال استقطاب فاعليات المسلم في عالم الشهادة، والإطار أو البطانة التحتية الذي تنفتح فيه إمكانات النص المؤسس ومسائل العقيدة وقضاياه الكبرى، وإحدى الطرق التي يمكن بواسطتها تنظيم الذاكرة الإسلامية، بهدف بلورة خصائصها وتكوين مشروع المستقبل بفضلها، تأصيلا لمسألة الهوية الإسلامية، وتفعيلا للوعي باستمرار الوجود في الدور والمصير.

ويمكن للمطلع على خطاب الإسلاميين المستقلين أن يميز فيه بين صنوف ثلاثة للكتابة التاريخية: أولها، دراسات عامة تغطي فترات زمنية كلية للتاريخ الإسلامي في مسعى للحصر الكامل والتوزيع المتوازن والتتبع المتوازي، وكمحاولة لصوغ مرآة دقيقة لديناميات ومظاهر النمو والتطور للظاهرة المدروسة، بمثل ما أقدم عليه سليم العوافي دراسته النظام السياسي للدولة الإسلامية. وثانيها، دراسات مخصوصة تقتصر على موضوعات بعينها وتتابعها في فترة محددة، بمثل ما لجأ إليه طارق

(١) مطاع صفدي: استراتيجية التسمية في نظام الأنظمة المعرفية، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، من دون تاريخ، ص٢٤٦.

البشري في دراسته للعلاقة بين المسلمين والأقباط في مصر. وثالثها، الاستعانة بالوقائع التاريخية، تعزيزًا لرأي، أو تنفيذًا لفكرة، وهو ما يشارك فيه كافة رموز الخطاب.

ويمكن استبانة موقف الخطاب من التاريخ عبر مسائل ثلاث: طرائق التدوين، ومساعي الخصوصية، والوعي بالزمن.

١ - طرائق التدوين:

إن مبتغى الخطاب في هذا المجال هو بلورة الصورة التاريخية للمسلمين، عبر اتخاذه أساليب أربعة في التدوين، تلوح واضحة أو مواربة، سواء تعلق الأمر بالتاريخ لإحدى الفترات، أو اللياذ بإحدى الوقائع: الأول يقوم على التفسير الإداري للأحداث، بإرجاعها إلى علية ذاتية مفردة causatite singuliere، وإيعازها إلى تخطيط أو تدبير إرادي، لا كنتيجة لتناقضات موضوعية.

مثل ذلك حين يرد البشري أطماع أوروبا في الدولة العثمانية إلى قضاء السلطان محمود الثاني عام ١٨٢٦ على الانكشارية، والاضطرابات التي وقعت في هذه الدولة نهايات القرن التاسع عشر إلى الصراع بين أحمد مدحت (باشا) والسلطان، واضطرابات بداية القرن الحالي إلى خديعة شوكت (باشا) ضد السلطان عبد الحميد[١]، أو إقامته الدليل على الصلة بين المسلمين والأقباط في مصر من خلال تطور المسألة الوطنية في الدولة الحديثة منذ القرن التاسع عشر[٢]، وكأن الصلة بينهما تكمن في السياسة كما هي في ذاتها، أو مبالغته في إبراز دور الملك في إفساد التجربة الديمقراطية المصرية خلال فترة ما قبل ١٩٢٥[٣]. وهذه التفسيرات الإرادية تنجم

---

(١) طارق البشري: ماهية المعاصرة، مرجع سابق، ص ص ١٥-١٨.

(٢) طارق البشري: المسلمون والأقباط في إطار الجماعة الوطنية، دار الشروق، القاهرة، ١٩٨٨.

(٣) طارق البشري: دراسات في الديمقراطية المصرية، دار الشروق، القاهرة ١٩٨٧، ص ص ١٠٥-١٠٧.

أساسا عن فهم آلي للعلاقة الجدلية بين العوامل الذاتية البادية في نشاط الجماهير والأفراد ووعيهم ومقدرتهم على الفعل، وبين العوامل الموضوعية التي تحدد اتجاه وحيز نشاطهم في العملية التاريخية.

أما الأسلوب الثاني، فيقوم على التدخل intervention ولوي عنق الوقائع التاريخية، بمثل ما خطأ به هويدي الرأي القائل أن الرئيس السادات هو الذي شجع الحركة الإسلامية ليضرب بها الشيوعيين والناصريين، ويراها معلومة مكذوبة ومقلوبة. ويبرر هذا الرأي بقوله أن السادات عو الوحيد بين رؤساء مصر الذي أدخل في الوزارة اثنين من كبار الشيوعيين[1]، وهو تبرير مردود، بدليل أن الرئيس السابق عقد معاهدة صداقة وتعاون بين مصر و (الاتحاد السوفيتي) في مايو ١٩٧١، وأنهي مهمة الخبراء العسكريين السوفييت بعدها بعام، وأنه من الثابت تشجيعه قيام الجماعات الإسلامية في الجامعات وخارجها، بهدف سحب بساط الشريعة من أقدام مرحلة الستينيات بقواها ومنجزاتها. لكن ليس صعبًا أن نفسر رفض هويدي ذلك، كي لا تبدو "اليقظة" الإسلامية الحاضرة رهينة السلطة ومن صنعها، فيما يراها "خارجة من عمق المجتمع وضميره وأشواقه"[2].

ويلوح الأسلوب الثالث لتدوين التاريخ في خطاب الإسلاميين المستقلين مختلطا، يقوم على ضم تفسير غائي يعتمد على النوايا والمقاصد، مع تفسير يستهدف فرز الوقائع وتوظيفها في إدانة البعض منها أو تمجيد أخري.

فالبشري يمجد الحركة السلفية التي قام بها محمد بن عبد الوهاب في نجد خلال القرن الثامن عشر، ويراها نموذجا لما أسماه "الإصلاح الرشيد"، ومثل بها بداية حركة التجديد والرشد العقلي في الفقه الإسلامي المعاصر، حيث ينسب لها فتح باب الاجتهاد، والتماس حلول المشكلات الحاضرة في المصادر الرئيسية للشريعة، وانتشال الأمة الإسلامية من مظاهر الضعف والتخلف والانحراف الفكري والفقهي، وهو تمجيد

---

(١) فهمي هويدي، اختناق الحق، مرجع سابق، ص١٠٥.
(٢) طارق البشري، ماهية المعاصرة، مرجع سابق، ص ص ٣٣-٣٤.

يراه مقابلا للإصلاح الديني الضال لدي أحمد خان وعلى عبدالرازق[١]. وقد يتم استخدام هذا الأسلوب بواسطة صبغ المادة التاريخية المنتقاه بالتأويل، بمثل ما وصف به البشري مشروع محمد على في مصر بأنه: لم يكن مشروع استقلال بهذا البلد، ولا مشروع بناء إمبراطورية مصرية كما يحلو للبعض أن يقول، ولكنه كان مشروع إحياء عثماني عام[٢]. ويعني بذلك أن المشروع كان تتويجا نموذجيا لاستفاقة نخب الدولة العثمانية في تعاملها مع تحديات النموذج الغربي الصاعد[٣].

وغير بعيد عن هذا الأسلوب محاولات تبسيط حركة التاريخ في الخطاب، بمثل ما يكشف به أبو المجد "سر" تطور التاريخ الحديث بمعايير أخلاقية مجردة، يراها في تدافع التقدم المادي غير المصاحب بتقدم في نوع العلاقات الإنسانية، مما كان أدعى لديه إلى انحلال القيم وتناقص الرضا والسكنية والاستقرار والسعادة[٤].

ويبرز الأسلوب الرابع في التدوين قائمًا على التركيب **Composition**، بواسطة سرد الوقائع التاريخية بعد تجريدها وترتيبها في سلسلة مترابطة ومحكمة، تصل بين السابق واللاحق، مع إعادة تكوين أو إعادة تشكيل كل مرحلة من مراحل الحدث، على نحو ما تشهد به المطاوعة الضرورية والاحترام الواجب للترتيب الزمني للأحداث، وفق تشكيل تراصفي[٥]، وهو ما يتضح في محاولة العوا تأريخ النظام السياسي للدولة الإسلامية [٦]،

---

(١) فهمي هويدي: مصر تريد حلا، مرجع سابق، ص٦٤.

(٢) طارق البشري، الوضع القانوني المعاصر، مرجع سابق، ص١٢.

(٣) تردد مثل هذا الرأي لدي حسن الضيقة، الذي رأي أن مشروع محمد على بلغت فيه سياسية التحديث حدا طال مختلف بني المجتمع، انطلاقا من مؤسسات الدولة المختلفة، وصولا إلى دوائر المجتمع القاعدة، وذلك في إطار العمل على صون الكيان العثماني ومواجهة تحديات الغرب، يراجع: حسن الضيقة: "الطهطاوي وعقيدة التحديث" في مجلة (الفكر العربي)، العدد (٤٥)، آذار ١٩٨٧، معهد الإنماء العربي، بيروت، ص١٣٩.

(٤) أحمد كمال أبو المجد، مرجع سابق، ص٤٠.

(٥) لمزيد من التفصيل حول هذا الأسلوب، يراجع:

Veyne, P Comment on çcrit L'histoire, Payot, paris, 1979, PP. 61-64.

(٦) محمد سليم العوا: في النظام السياسي للدولة الإسلامية، مرجع سابق.

والتي تقوم على تأكيد التطابق المباشر بين الماضي وتدوينه، بحيث يبدو التدوين أشبه بمخطط هندسي يحترم قواعد النقل وترتيب المواضع.

واعترافا بإخلاص هذه المحاولة، فثمة قصور ضمني يحد من وصولها إلى إجابات متماسكة، حين اقتصرت على تقديم رؤية طولية لمسار هذا التاريخ، ورصد وتنظيم وقائعه المتتابعة، أو حين خلطت الممارسات الفعلية للتاريخ الإسلامي بمصادر الشريعة، في محاولة استنباط نظرية إسلامية من هذا التاريخ يمكن تطبيقها، وهو نوع من التسجيل العام الذي يخلو من وجهة النظر عن تشكلات الصراع في المواقف المختلفة.

ومثل هذا التاريخ السردي له أهميته بلا شك، لأنه يحتفظ بالوثائق وبالمواضعات الأولية للأحداث، لكنه في النهاية تأريخ خام غفل، لا يعدو أن يكون تعبيراً لمكونات أخري في العمق، هي أساسا مكونات اجتماعية اقتصادية، ترتبط بإدراك موضوعيتها وموضوعية إدراكها، وهو ما يذكره محمد أركون في صدد نقده لهذا الكتاب، حين أورد ملحوظات من قبيل: "احتقار السياق التاريخي، اختيار الوقائع المناسبة أو الأحداث الإيجابية وحذف ما عداها، اختيار مقاطع متفرقة، أما مع الفكر الليبرالي أو من الفكر الاشتراكي الحديث السائد في الغرب منذ القرن التاسع عشر مع نزعها تماما من سياقاتها وحيثياتها التاريخية، وأما من النصوص الكبري للإسلام الكلاسيكي مع نزعها أيضًا من سياقاتها التاريخية السائدة في زمنها، ثم إسقاط الصور المثالية النموذجية (الناتجة عن هذه الطريقة في التلاعب بالأحداث والنصوص) على الأزمان الماضية، وخصوصا على القرن الهجري الأول وفترة المدينة، أي الفترة الواقعة ما بين عامي ٦٢٢ – ٦٦١ ميلادية، أو بين السنة الأولى من الهجرة والسنة الثانية والأربعين"[(١)].

---

(١) محمد أركون: الإسلام عالم وسياسة، مركز الإنماء القومي، بيروت، ١٩٩٢، ص٤٣.

٢ - مساعي الخصوصية:

والأمر هنا يتعلق بمفهوم "الخصوصية" الذي يجد إغراءه وجاذبيته في خطاب الإسلاميين المستقلين، وينطلق من الميل إلى تأكيد تاريخ الأمة الإسلامية التي ظهرت وتبلورت وكأنها مستقلة عن أوضاع المحيط الذي وجدت فيه، بما يعني تأكيد مغايرة الذات الإسلامية وتمايزها، باعتبار الذات هي حاضنة الخصوصية، يزاولها الخطاب كردة فعل للهجوم على الإسلام، وكإتاحة فرصة لهذه الذات أن تخلو بنفسها، بمثل ما عبر عنه البشري حين ذكر أن: "امتلاك الذات هو حصن الأمان، وهو العدة في أي مواجهة، هو الانتماء باليقين للجماعة، وإدراك تميزها عن الطرف الآخر"[١]. والثابت أن الإخوان المسلمين هم الذين نثروا الأحجار الأولي لبناء الخصوصية، ولم يلبث أن استعيد خلال العقود الثلاثة الأخيرة، في نطاق تعاظم نزعات الهوية والذاتية والتأصيل لدى الخطاب الإسلامي العام. فما هو موقف خطاب الإسلاميين المستقلين؟.

هذه الخصوصية تنهض على تأكيد هوية ثابتة وصافية، بمعزل عن أي تأثير أو "عدوي"، أو حتي بتراكم الخبرات التي أنتجتها[٢]. وهو تأكيد يحذو مبدأ الذاتية الأرسطي: فهو إثبات لوجود الأمة على جانب، ونفي لمساواتها بالآخر أو مطابقتها له على جانب آخر. وتحضن هذه الخصوصية انكفاء حادا على الذات قوامه العقيدة الواحدة التي تتضمن نزوعا وتشوقا إلى التوحد والتماسك والشعور بالانتماء العام لجماعة واحدة بتعبير البشري[٣]، فتنصبها مرجعا مطلقا لا يقبل القسمة ولا المقارنة، حين تجمع بين تأكيد الهوية الخاصة وبين نفي الآخر. إلى ذلك تنسب الخصوصية إلى الأمة استمرارا تاريخيا لا انقطاع فيه ولا فروق، وعندها يكف التاريخ عن أن يكون

---

(١) طارق البشري: المسلمون والأقباط، مرجع سابق، ص٥.

(٢) Inkeles, R.: National Character - A Psycho - social Perspective, with Contributions by D.J. Levinson, Transaction Publishers, New Jersey, 1997, P.88.

(٣) الحوار الإسلامي العلماني، ص٥١.

حاضن الحدث، ومجال انبثاقه وتكونه واحتماله، ليمس إطارا عرضيا تتجلى فيه جواهر جمعية سابقة على التاريخ نفسه، ومتعالية على الحدثية التي تخترقه.

إن الخصوصية هنا تقوم علي: تأكيد الذات بنفي الآخر، الاستمرار التاريخي غير المنقطع، الانشداد إلى الداخل والماضي، الوحدة اللازمة للتجانس، كدعائم ترسي عليها الخصوصية في هذا الخطاب فعلها. أن النظر إلى الخصوصية عبر هذا الخطاب يبدو في تجردها لا في تعيينها، بالتعامل معها كمعطى جاهز يتصل بمجموعة من البدئيات والمرتكزات الثابتة، القائمة على تكريس الصيغة الدينية، والتماهي مع الماضي، ومغايرة الآخر، والإشادة بمآثر الأجداد وأسبقيتهم، بمثل ما يوضحه إقرار هويدي بفضل الحضارة الإسلامية على الغرب: "فالمسلمون قد قرروا أن إرادة الأمة معصومة، وأنها من إرادة الله، قبل أن يظهر روسو وأمثاله ليتكلم عن الإرادة العامة ويمجدها"(١).

إنها مرتكزات تسعى إلى إعلان فرضية التطابق الكلي مع الذات، لكنها تستحضر، عن وعي أو لا وعي، نزوعا يقف على قاعدة إنطواء يؤجج كراهة الآخر وأسر الذات، ووضع مسافة إجرائية بين الذات وتصوراتها من جهة، وبينها وبين تصورات الآخرين من جهة أخرى، بما يعني البقاء في حيز الوجود الافتراضي لا التاريخي، وتلك صيغة يتم تكريسها في هذا الخطاب عبر ثلاث وسائل رئيسية:

أولها، الميل إلى النظر للتاريخ الإسلامي كاستمرار للطبيعة، لا مجال فيه للتحول والتعدد، وهو ما حدا بالبرت حوراني إلى التساؤل عن إمكانية تفسير هذا التاريخ، دون الوقوع في أسر الاعتقاد بوجود جوهر إسلامي لا يتغير نتيجة لتطور المحيط، معتقداً أن الخطر في هذا المنظور يمكن في النظر إلى التاريخ الإسلامي وكأنه تكرار لنماذج السلوك المشتقة من نظام ثابت للعتقاد(٢)، مع ما يستتبعه من تحويل هذا التاريخ في

(١) فهمي هويدي، للإسلام والديمقراطية، مرجع سابق، ص١٢٦.

(٢) Hourani, A.: Histoire des peuples Arabes, tradiute en Ang lais par P. Shemla, Seiul, Paris, 1993, P.121.

الشعور الجمعي إلى جملة رموز ثابتة وتصورات ناجزة، أو إلى "مواحدات تاريخية" بتعبير نبيل عبد الفتاح[1]، يطلب منها استثارة الحمية وتهييج المحتجين ضد المجتمع وصد الطوائف الأخرى، والتعمية على الأسباب الحقيقية لأزماتنا الاجتماعية والاقتصادية. فالأمة الإسلامية واحدة موحدة لا تقبل الانقسام، لأن تاريخها مستودع وحدة روحية وثقافية انتقلت بفضلها من ظلمة الجهالة إلى نور الإيمان، ولأن التناقض الذي يضع شعوبها ودولها في مواجهة الآخر هو تناقض يملي خوض معركة مشتركة.

إنه التاريخ الواحد، المرجع لكل المواقف حتى لو تضاربت وتناقضت. وما من موقف راهن إلاّ وينحدر من هذا التاريخ الذي يجمع الخطاب على هويته التي لا تنفصم ولا تتعدد، دون تساؤل عن وحدة هذا التاريخ وعن مقدرته على لم الشتات وجمع المختلف. ولو قد آنست بعض من محاولات هذا الخطاب كثرة الأصول التاريخية، عمدت إلى محو هذه الكثرة وإغفال معالجتها، وهو ما نستبينه لدى البشري الذي يخطئ القسمة القطرية لتاريخ الأمة الإسلامية، حيث: "أن النظر التجزيئي المعاصر أفاد لدى الكثير من المؤرخين المحدثين للتاريخ الوسيط، ميلا لأن يعزلوا تاريخ كل قطر حديث، ويجمعوا وقائعه وحدها، ثم يقيموا منها بنيانا تاريخيا مستقلا ومنفصلا عن تاريخ غيره من الأقطار. ومن هنا، فصلت وقائع كل قطر عن غيره، وقسم الملك التاريخي الشائع بين أقطار الحاضر، كما يقسم الورثة تركة مورثهم بعد وفاته، وأحيانا لا يكون الأمر أمر فرز، ولا حتى أمر اقتسام، وإنما يكون بترا وتقطيعًا لأشلاء جسد واحد.. إن صناعة نسق تاريخي مميز ومنفصل لكل من هذه الأقسام، إنما أدى إلى فساد كامل لرؤيتنا التاريخية ولأحكامنا، ولتقويماتنا لوقائع التاريخ"[2].

---

(١) نبيل عبد الفتاح: الوجه والقناع – الحركة الإسلامية والعنف والتطبيع، دار ستشات للدراسات والنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٩٥، ص١٤٨.

(٢) طارق البشري: ماهية المعاصرة، مرجع سابق، ص٦٤.

وتبدو ثانية هذه الوسائل في التقميط القسري للوقائع التاريخية، باختزالها في واقعة واحدة فريدة، هي واقعة الانتصارات والأمجاد، بمثل ما أسماه قسطنطين زريق "التاريخ العبء"، والذي كثيرا ما يقعد عن العمل، ويكتفي بلوك هذه الأمجاد، استيحاء من مفاهيم: الإظهار، الاستخلاف، والوعد، والتمكين، والتوريث القرآنية، وهو ما يوحي به هويدي في قوله: "افتح أي صفحة من صفحات التاريخ الإسلامي، ستجدها ناصعة في كل مرحلة، مكتوبة بفصيح اللسان وصريح العبارة"[1]. أو في قول آخر له، أن رسالة الإسلام: أفرزت نموذجا فذا أقام الصرح الحضاري العظيم الذي احتل مكانه المشهود في المسيرة الإسلامية"[2].

إنه التفاخر المحض الذي يتجاوز الدفاع عن الذات ليمارس نوعا من الهوى والتمني ودغدغة الذات، التي يمكن تلمسها في الحديث الوجداني الملتهب عن "العصور الذهبية". وفيما لو أزلنا شاعرية هذا الشعور وتجريده عن كل ما يبدو خارجا عن طبائع العمران، والنظر إليه في حيثيته الحالة، فإن السؤال هنا سيكون صافعا: لماذا لم يقيض لهذه الصفحات أن تستمر وتتواصل؟

أما ثالث الوسائل، فيوحي بها تكريس الخصوصية على قاعدة التواصل، وهو ما نلمسه لدي "أبو المجد". وإذا خيل أن همه في هذا الصدد لا يتصل بالخصوصية، بل بإثبات أن المسلمين: "ليسوا أمة مقطوعة الصلة بتاريخ العالم، غريبة عن سائر أممه وشعوبه، وإنما هم جزء من العالم وتاريخهم جزء من تاريخه[3]، فإنه يحاول صوغ رؤية إسلامية يراها "معتدلة ومستنيرة"، انطلاقا من فكرة "الاعتدال والوسطية"، باعتبارها البديل الحضاري للمنظومتين المتناقضتين الأساسيتين للعالم المعاصر: التيار الرأسمالي الذي فتح الباب للاحتكار والاستغلال، والتيار الاشتراكي الذي رآه يهيمن على النشاط الفردي ويهدد حريات الأفراد، وتلك صياغة تنفي التناقض بينهما.

---

(١) فهمي هويدي: القرآن والسلطان، دار الشروق القاهرة، ١٩٨٢، ص٢٠.

(٢) فهمي هويدي: مصر تريد حلا، مرجع سابق، ص٦٤.

(٣) أحمد كمال أبو المجد: البيان، مرجع سابق، ص٤٨.

إذا في إهاب هذا التناقض، تتنامى إمكانات الاقتراب، أما في عالم البديل المفترض، فيجري تسويغ المبررات.

وتزداد المبالغة في هذا المسلك، حين يتم دفع التاريخ ونفي واقعه، حين الحديث عن "الصحوة الإسلامية"، والتي يرى فيها هويدي: "فرصة تاريخية وذهبية، فلست أحسب أن عالمنا العربي والإسلامي شهد في تاريخه المعاصرة صحوة بذلك الحجم الذي نشهده الآن. وبوسع الحركة الإسلامية أن تستثمر ذلك المناخ الإيجابي لصالح حلمنا الكبير في مشروع حضاري ناهض ومستقل"(١).

وتلك مقالة يراها عزيز العظمة: "تستبطن إزدراء للتاريخ، وتجعل من الظاهرة الإسلامية وخصوصا التطرف الإسلامي السياسي والأيديولوجي والاجتماعي، استعادة لبدايات وثوابت عمرت ألفا وخمس مائة عام، دون أن يثني التاريخ منها، ودون أن يلج إلى داخلها هذا الداخل الذي استمر على صفاء كاب يستعاد اليوم. ولذا فإن واقع النكوص الأيديولوجي والاجتماعي إلى ماض موهوم أو مؤول يوتوبيا في أحسن أحواله، هذا الواقع الذي يجمد في لحظات نكوص محض تفضي إلى إرهاب المجتمع والدولة. إن واقع النكوص هذا ينظر إليه على أنه (صحوة) لجوهر قار هو الإسلام الثابت المتخيل. وفي هذا التحوير لواقع الأمور ولطبائع أحوال العمران – وأولها التحول – دفعا للتاريخ ونفيا لواقعة(٢).

إنه التطبيق الآلي في الخطاب للمنهج البنيوي، الذي يبحث عن الملامح والخصائص لعصر أو مرحلة، ثم يثبت ذلك في هوية دائمة لتاريخ الأمة كله، افتتانا بإثبات الخصوصية، وتصورا لوجودها جامدة مغلقة صافية وثابتة وجاهزة، سواء بالرجوع إلى التراث، أو بالاتكاء على ترائي الحاضر في الماضي le minagc peresert au passç،

---

(١) فهمي هويدي: "الصحوة الإسلامية – الحاضر والمستقبل" في مجلة (المسلم المعاصر)، العددان الحادي والخمسون والثاني والخمسون، مارس- إبريل – مايو ١٩٨٨، دار البحوث العلمية للنشر والتوزيع، الكويت، ص١٧.

(٢) عزيز العظمة: أسلمة المعرفة وجموع اللاعقلانية السياسية، مرجع سابق، ص٤٠٧.

لا بالاشتغال الدينامي على الذات من أجل تغييرها وإعادة بنائها، بما يقود إلى البحث عن قطيعة من الآخر، والانغلاق على الذات، والاجترار، والميل أن تعاش مرتكزاتها كحقائق، وتلك نظرة تتنافي والخصوصية، كعملية تجادل مع أوضاع متغيرة ومتنوعة.

ذلك أن الاستقواء بالخصوصية إذا اكتفى بترديد صيته، دون أن يمثل مغالبة تقوم به الذات على الذات والمجتمع على نفسه، وبغير إعادة التقويم المستمر للذات، والفهم الواعي للآخر، وإفساح الرؤية الإنسانية والمساهمة في تزكيتها، فإنه لم يكن سبيلا إلى المجاوزة، بل يظل مجرد تبجيل دفاعي للذات، وتمثيل للمجاوزة ومحاكاة لها، إن لم يشكل نكوصا إلى مواقع خلفية للاحتماء بها والدفاع انطلاقا منها، وهو ما حذر منه العروي حين ذكر: "أن التعلق بمفهوم الخصوصية، والدفع به إلى أبعد مدي دون تحفظ، يقود المرء إلى إذابة المنهج التاريخي أما في الأنثروبولوجيا وأما في الكلام"(١).

٣ - الوعي بالزمن:

ونستخدم هنا كلمة "الزمن" للدلالة على المدى الذي تقع فيه حركة التاريخ الإسلامي وموجوداته، كما يصدرها خطاب الإسلاميين المستقلين، تفريقا عن "الزمان. الذي يعني فكرة الزمن في حال التجريد.

والمهم ليس مجرد التعرف على طبيعة الزمن أو مساره في هذا الخطاب، بل التفتيش عن الوعي بملابساته ودلالاته ووظائفه، وكلها أمور تتداخل في سياقها التاريخي.

ولعل أول ما يسترعي الانتباه في هذا الصدد، لجوء الخطاب إلى تكريس تاريخ إسلامي محكوم بتصور تجزيئي للزمن، لا يترك مجالا للتواصل التاريخي،

---

(١) عبدالله العروي: ثقافتنا في ضوء التاريخ، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء ١٩٨٣، ص٤٥.

وهو ما نلمسه لدى البشري في تفرقته بين زمن نوعي "غير تاريخي"، هو عهد الرسالة والراشدين، أما بعد ذلك من أزمان وفترات، فهو زمن كمي، أو بتعبيره تاريخ من التاريخ، وتجارب من التجارب[1]، بما يعني الفصل بين زمن تاريخي من فعل البشر، وآخر مفارق للتاريخ تترجمه فعاليات عصر النبوة وخلفائه. وفي الظن أن اعتبار البشري لهذا العصر زمنا مفارقا للتاريخ، ينطلق من اكتمال الوحي واختتام الرسالات والرسل، بما يشي أن التاريخ بعده ليس سوى شروح على متن، وأن مساره إما إلى التدهور إما إلى محاولة العودة إلى المنبع، وكلتاهما حالتان لا ينطوي المستقبل معهما على جديد، وهو جديد لا يمكن مع رؤية البشري هذه الزعم به، لأنها ستنطوي على تجديف.

كذلك دفعه تثمينه لخصوصية التاريخ الإسلامي إلى التفريق بين العصر الحديث في أوروبا والعصر الحديث لدى العرب والمسلمين، انطلاقا من أن المواكبة الزمنية ليست وحدها كافية لديه لوحدة العصر.

استتباعا لذلك، يرى البشري: "أن وحدة الزمان المستفادة من التقويم الميلادي، قد اتخذت عنوانا شاملا هلي وحدة التاريخ الاجتماعي والحضاري، وألحق زماننا بماضيه وحاضره. ألحق بالزمان الأوروبي الأمريكي، دون أن يقال إنه التحاق، أو إنه يمثل تبعية آسيوية أفريقية، أو يمثل متبوعية أوروبية أمريكية. وصار من المسلمات على ألسنة المفكرين وأقلامهم، أن يتكلموا عن حضارة القرن العشرين، وعن العصر الحديث. وصرنا نصدق من أمر أنفسنا أننا في بلادنا نحيا في عصرهم. لقد أحدث هذا الأمر – في ظني – صدعا عميقا في وعينا الحضاري، وفي حسابنا للزمن[2].

كذلك يعي البشري تماما تراوح تأثير الزمن في الحدث التاريخي بين زمن وقوع الحدث وبين ابتعاده. يقول: "فرق بين النظرة التحليلية التي تعاصر الحدث في سياقه

---

(١) طارق البشري: الوضع القانوني المعاصر، مرجع سابق، ص٧٤.

(٢) طارق البشري: ماهية المعاصرة، مرجع سابق، ص٥٤.

التاريخي والاجتماعي والسياسي، وفيما أريد به من آثار، وبين النظرة (البعدية) للحدث الذي تراه من بعد، فيما ترتب عليه من آثار لم يحددها ولم يرسمها ولا قصد إليها صانعو الحدث، وإنما ترتبت نتيجة توظيفه في ظروف أخرى متغيرة، وبسبب تفاعله مع أوضاع لاحقة، خطت له سياقا ورسمت له آثارا لم تكن مقصودة في الأساس، ولا كان الوقع يفضي إليها عند صناعة هذا الحدث في إطار ظروف النشأة الأولى له"[1].

البشري هنا يخايله ماضيه الفكري "القديم"، الذي تعلم منه عدم التعامل مع الزمن بالمعنى المجرد المنفصل عن اجتماعيته المشروطة بأوضاع التكوين الاجتماعي بقواه وصراعاته، لكنه لم يعين المقولة في هذا السياق، بل عكسها على هيئة نظرة مثالية، امتياحا من مفهومه عن خصوصية التاريخ الإسلامي. ورغم هذا التصور التجزيئي للزمن، يندرج هذا التصور في الخطاب، عبر خط ممتد يذوب فيه الحاضر مع الماضي، بمثل ما ذكره الإمام الديواني من علماء الكلام في القرن السابع الهجري. إذ مع التزام الخطاب بالصيغة الدينية للتاريخ، فإن سطوة الماضي كزمن مقدس وكدلالة متكاملة، تتبدي في طواياه، بما يفقد التاريخ ضرورته واستمراره، من حيث إن قوة هذا الماضي بضيائها وكمالها هي قوة نموذج أصلي، يمنحه الحنين إليه قيمة إضافية في مواجهة الحاضر، خاصة عندما يتكثف في عصر النبوة والتأسيس، حين: قدمت الرسالة. نظاما للحياة، تجاوز حدود العلاقة بين الإنسان وملكوت السماء، وشمل أيضا علاقة الإنسان بالإنسان "كما يذكر هويدي"[2].

أن سطوة الماضي في منظور هذا الخطاب تشي بأن كل ما هو تاريخي ومعاصر إنما يقاس على هذا الماضي، وتلك نظرة تنطلق من التعامل مع التاريخ الإسلامي وكأن تجاربه التي أفرزها لم تكن في الحقيقة إلا عرضا، أو نوعا من الاستطراد الزمني الذي عطل مؤقتا جوهر الرسالة.

---

(١) طارق البشري: الحوار الإسلامي العلماني، ص١٢.

(٢) فهمي هويدي: حتي لا تكون فتنة، مرجع سابق، ص٢٣.

ولو قد أضفنا إلى سطوة الماضي فتنة الخطاب بالخصوصية، لبان لنا تصوره للزمن، كزمن ارتدادي يقوم على التماثلية في حركة التاريخ، وعلى المطابقة بين الماضي والحاضر، بل والمستقبل، بغية العمل على مماثلة هذه الأمنة، وهو ما يبدو جليا لدى البشري حين يذكر أن: " الجانب السلفي من الدعوة لا يعني في إطار منطق الدعوة الإسلامية الرجعية بالمعني السياسي والاقتصادي الشائع الآن، ولكنه يعني لديهم الراجعية، أي العودة، أي رفض الأصول الحضارية والعقائدية التي وفدت وشاعت"[1].

ويدفع البشري بهذه الكيفية من التزامن إلى حد توظيفها في التخفيف من غلواء الخطاب القطبي: "لقد قيل أن سيد قطب في (معالم في الطريق) بلغ قمة الرجعية لأنه حكم على مجتمعنا كله بالجاهلية. ولكن فهم (معالم في الطريق) في إطار منطق الدعوة الإسلامية، يكشف أنه لم يغل في الرجعية، بل غلا في المقاومة، لأنه بذل مجهوده في إيضاح كيفية إعداد كتيبة الصدام للعودة للإسلام، وإبان عن (لا إله إلا الله) معنى الانخلاع عن المجتمع الحاضر بكل قيمه ومؤسساته ورموزه. وإذا كانت الجاهلية هي نظام ما قبل الإسلام، فإن سيد قطب عندما وصم المجتمع الحاضر بالجاهلية، يكون في تصوره قد نقل الدعوة ونظام الإسلام المدعو له، من الوراء إلى الأمام، من الماضي إلى المستقبل، أي جعل الإسلام مستقبليا دعوة ونظاما. ليكون الموقف من عموم الدعوة الإسلامية أو تفصيلاتها ما يكون، ولكن علينا أن نفهم منطقها الداخلي وسياقها، وكيفية بنائها لعقلية الداعي إليها، وكيفية تحريكها لبواعثه، فسلفية الداعي للإسلام سلفية راجعية مقاومة، وهي ذات منظور مستقبلي"[2].

وعلى ذات الوتيرة من التزامن، يتراوح أبو المجد، وأن وظفها في حث فاعلية النهوض، حين يذكر: "أن عمرا طويلا من حياة الشعوب الإسلامية قد ضاع في مساجلات ومقابلات ومحاولات للتوفيق بين الدين والعلم كما يقولون في الغرب، أو بين

---

(١) طارق البشري: الحركة السياسية في مصر (١٩٤٥-١٩٥٢)، دار الشروق، القاهرة، ١٩٨٣، ص٥٦.

(٢) طارق البشري: المرجع نفسه.

العقل والنقل كما يقول علماؤنا.. كأنما أحدهما من عند الله والآخر من عند سواه.. وقد آن أن تطوي إلى غير رجعة صفحة هذا الوهم.. وأن تتعلم أجيال المسلمين منذ نشأتها الأولى، وعلى امتداد حياتها كلها، أن النقل والعقل جميعا من أمر الله"[1].

أن الفكر التاريخي لا يستمد مشروعية تاريخية من الماضي وحده، بل من القدرة على الامتداد، أي القدرة على تأسيس جذور جديدة في الحاضر والمستقبل، القدرة على مواجهة هذين البعدين الزمنيين الأكثر تاريخية، مما يسمح بالبقاء والاستمرار. ذلك أنه لا تاريخ في نظرنا دون استمرارية مبدعة.

علي أن الاستمرارية التي بلورها الخطاب ليست أكثر من نزعة تسعى لإحياء زمن منصرم، زمن الأصل المفترض، ومن ثم يعجز عن مواجهة إيجابية وفاعلة للحاضر والمستقبل. بما يعني أن الخطاب يلغي الزمن بأبعاده الثلاثة، ويحصره في زمن واحد هو ماضيه فحسب، ثم يحول هذا الماضي إلى مجموعة أوامر ونواه، يسلطها على رحابة الزمن كله.

إنه الزمن الاتباعي اللاتاريخي، الذي يمثل نوعا من المكان، تتحول فيه الوقائع إلى علاقات تجاور، دون تعديل واضح في المنظر العام، ما دام "عصره" الثابت هو ما كان موجودا ومأمولا. وعلى معنى آخر، هو موجود مكاني تدور فوقه عقارب الساعة، وتتلبثه الجغرافيا الساكنة، فلا يميزه إلا التواجد في المكان المصمت. تقديس التاريخ ودراسته بمنهج من الاحتفال والتوقير، يتعامل مع التاريخ الإسلامي من منظور التدوين الرسمي، ويكاد يتجاهل الصراعات والحروب التي حدثت، وهو ما يحدو به إلى النظر للتقهقر الذي حاق بالإسلام وحضارته كأنه إلى حد كبير بفعل عناصر خارجية (محاولات الغزو الثقافي، المؤامرة الصليبية "الحاقدة"، الشيوعية)، مسقطا بذلك من حسابه الديناميات الأساسية التي حكمت التاريخ الإسلامي، بهدف اختراق الواقع الإسلامي، أو بتعبير هويدي: "لتوجيه الضربات إلى دار السلام بالمواجهة العسكرية

---

(١) أحمد كمال أبو المجد: البيان، مرجع سابق، ص٤٩.

الصريحة، التي تعددت حلقاتها وتواصلت، منذ العصر الإسلامي الأول، وحتي بواكير العصر الحديث، حين زحفت جيوش الغرب وقامت باحتلال دول العالم الإسلامي في القرن الثاني عشر، من أندونيسيا إلى الغرب"(١).

وهكذا، فاستتباعا لموقف خطاب الإسلاميين المستقلين من التراث، الذي يقوم على فصل النص المؤسس عن الواقع برموزه وجماعته وتاريخه، يبدو التعارض قائما بين النص وبين ممارسة الإنسان المسلم في التاريخ، وحيث أقصى ما استطاعه الخطاب هو الركون إلى مراقبة التاريخ بالنص. فعلي مستوي التدوين أو الخصوصية أو الزمن، يبدو الخطاب مسكونا بالدفاع عن خصوصية عذراء تعلو على إرادة الفهم أو التفسير، وتغذيها خصوصية الذات، وهاجس تصفية ما علق بها من شوائب، وإيقاع زمني لا يحول ولا يزول، بأكثر مما يمثله وعي التاريخ، بما يعني ضمنيا استعادة تاريخ متخيل وإسقاطه على التاريخ الفعلي، وتسخيره لخدمة توجهات الخطاب وعدم إدراكه لحركته، بالصيغة التي ينبغي أن تتطابق وحجم المهام المطلوبة.

ثالثا - الموقف من الآخر:

ويقصد الآخر لدي الإسلاميين المستقلين تحديدا: الغرب والأقباط والعلمانيون، وإن بدا الآخر لدي هويدي و "أبو المجد" على صيغة معممة ومتسعة الصور كي لا يستتضح انحيازها الخفي أو الظاهر ضد بعض من ممثليه. وفي ذلك يذكر هويدي أن: "الآخر الذي نتجه إليه في اللحظة الراهنة له صور أربع: آخر يعيش خارج ديار الإسلام، وآخر يعيش في ظل الدولة الإسلامية ولكنه ينتمي إلى دين مغاير، وآخر يقف على أرضية الإسلام ولكنه ينتمي إلى مذهب ديني مخالف، وآخر يقف على ذات الأرضية ولكنه ينحاز إلى اجتهاد سياسي مخالف"(٢).

---

(١) فهمي هويدي: للإسلام والديمقراطية، مرجع سابق، ص١٦.

(٢) فهمي هويدي: نفسه، ص١٥.

وينطلق هويدي في تصنيفه المعمم للآخر من تصورين: "أحدهما وقائع التاريخ التي كان الآخر فيها معاديًا للمسلمين ومتربصا بهم، وثانيهما تأويل النصوص الشرعية، وتحميلها بما لا ينبغي أن تحمل به، تأثرا بتركة التاريخ وبانفعالات أو ردود أفعال مراحل السلب المتعاقبة"(١). عبر هذين التصورين، يبدو الآخر لديه فريقان: الأول غير المسلمين الذين عادوا المسلمين وتربصوا بهم، ويقصد بهم الغرب والأقباط، والثاني المسلمون الذين أولوا النصوص الشرعية. كذلك يصنف "أبو المجد" الداعين للتوحد العربي من القوميين بالآخرين، ولو لم يكونوا كفارا، أو تكون دارهم ليست بالضرورة دار حرب، مرتئيا أن علاقتهم مع المسلمين يمكن لها أن تكون علاقة تعايش وتكامل ووفاق، في نطاق صياغة اسلامية يقترحها(٢).

إن هويدي و "أبو المجد" يتعاملان مع القوى القومية على أنها آخر، وهو ما يوضحه البشري حين يذكر: "قد يمكن القول أن الفارق الأساسي بين الإسلام السياسي وبين القومية العربية بمفهومها الغالب الآن لدى مفكريها هو العلمانية "(٣).

لنفصل القول في حديث خطاب الإسلاميين المستقلين عن الآخر:

١ – الغـرب:

ونبدأ به بالنظر إلى طرح الحركة الإسلامية نفسها منذ البداية كردة فعل ضد محاولات هيمنته دأبه على تغريب الهوية Occidentalisation identitaire، بما قد يوحي أن ليس هناك من مستقبل للأمة الإسلامية خارج الإسلام دون التفات فكر هذه

---

(١) فهمي هويدي: نفسه، ص٢٢.

(٢) أحمد كمال أبو المجد، نحو صيغة جديدة للعلاقة بين القومية العربية والإسلام مرجع سابق، ص١١٦.

(٣) البشري: "القومية العربية والإسلام – موقف النخبة وموقف الجماهير" في مجلة (المستقبل العربي)، العدد (٢٦)، إبريل ١٩٨١، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ص٦٧.

الحركة نحو تأثيرات تخلي هذا الفكر، بسبب جموده، عن سيره الطبيعي، بما أدخله في تركيبات جديدة(١).

إن الغرب يمثل الهاجس الأساس والمثال الأوضح أو الرمز الأكبر للآخر لدي هذه الحركة، التي تحمل أدابياتها إشارات متعددة إلى العلاقة العدائية بين الغرب والعالم الإسلامي(٢)، مستثيراً بذلك نوازع الصراع التي تمتد منذ القرن الثاني عشر الميلادي مع الحروب الصليبية وهجوم الجدليين اللاهوتيين في القرون الوسطي على الإسلام، وضياع الأندلس، ثم منذ قرنين مع المرحلة الكولونيالية وموجات التبشير وانهيار الإمبراطورية العثمانية، ومكابرة غالب المقول الاستشراقي في تحوير بعض مضامين الإسلام، وتوزع أصحاب هذا المقول على أنحاء الوطن العربي والعالم الإسلامي بين كشاف ومستطلع ومخبر وجاسوس وباحث، وابتلاع فلسطين وغيرها من الاحتكاكات السلبية التي استقرت رواسبها مشكلة عداء كامنا في خلفية مواجهة التبعية للغرب(٣)، وكلها أهابت بالخطاب الإسلامي إلى رد تخلف المسلمين إلى الخارج بدلا من البحث عنه في بنية الداخل التي فقدت قدرتها على الفعل والتأثير، أو في الأطر المرجعية التي فقدت فعاليتها في الشرح والتفسير، ومن ثم حدث به إلى نوع من الانطواء الدفاعي، تبلور منذ العشرينات في حفظ الموروث، ومقاومة الوافد في الاجتماع والاقتصاد والسياسة، والهجوم علي التغريب، أن فيما يتصل بما يمثله الغرب، أو "بأفراخه" من أنظمة وحكام ومثقفين وأفراد تتخذ منه نموذجا، وهو هجوم تحول إلى نقض عقائدي في أحيان، يتعلق بالحرام والحلال.

---

(١) حول جانب هذه المسألة، يراجع: مكسيم رودنسون، جاذبية الإسلام، دار التنوير، بيروت، ١٩٨٢، ص ص١١-١٣.

(٢) مثال ذلك ما يذهب إليه الكواكبي حين ارتأي أن الغرب في علاقته مع الشرق لا يعدو أن يكون مستغلا لخيراته ناهبًا لوارده، وهو بمثابة التاجر المستمتع الذي: "يأخذ فسائل الشرق ليغرسها في بلده التي لا يفتأ يفتخر برياضها ويحن إلى أرباضها". يراجع عبد الرحمن الكواكبي: طبائع الاستبداد، مصارع الاستبعاد، دار النفائس، بيروت، ١٩٨٤، ص١٢٢.

(٣) Laroui, A.: The Crisis of the Arab Intellectual - Traditionalism on Historicism, University of Califarnia Press, 1976, P.112.

وعلى الجانب الآخر، فإن الإسلام يمثل لدى أحدث منظري العلاقات الدولية الرهاب Phobie الحاكم، يمتلكه من ثقل ديني وحضاري، مما يجعل من انحيازه لحضارة الشرق الأقصى الكونفوشيوسية كفيلا بهزيمة حضارة الغرب. يصف صمويل هنتجتنون S.. Huntngton العلاقة بينهما بالعدائية بشكل عام، وبأنها حالة شبه حرب Quasiwar، ساهمت في تشكيلها عوامل اختلال التوازن السكاني، والتنمية الاقتصادية، والتطور، ودرجة الالتزام السياسي، وأن هذا العداء زادت حدته في الفترة الأخيرة بفعل ازدياد ظاهرة الهجرة إلى الغرب، بسبب النمو السكاني المرتفع في المجتمعات الإسلامية وقلة مواردها، وكذلك بفعل تنامي الصحوة الإسلامية التي قوت ثقة المسلمين بأنفسهم وبتميز هويتهم عن غيرهم، ونتيجة لرفض هذه المجتمعات محاولات الغرب الساعية لتأكيد عالمية القيم الغربية وفرض التفوق الاقتصادي والعسكري، إضافة إلى سقوط المعسكر الاشتراكي الذي أزال عدوا مشتركا للطرفين دفع كل منهما لمحاولة فرض هيمنته على الآخر(١).

ونسجل هنا أن خطاب الإسلاميين المستقلين يتراوح في تصويره للغرب مع مفاهيمه عن التراث والخصوصية والزمن. من ناحية، يستعين الخطاب في وصف العلاقة مع الغرب بتعبيرات تنحو بالوصف منحى أقل تحديدا وأكثر إطلاقا، مثل: السدنة، الدخلاء... إلخ.

غير أن هذه التعبيرات تفقد في الاستخدام الذي يصيبها دلالاتها العينية والنسبية، فتحل محل العلاقة التي تتمحور في كينونة التحدي الجديد بين شروق الغرب بحوافزه المحددة بآلية الأخذ والاغتصاب والسرقة والنهب وغروب الشرق الإسلامي، كما تفترض تداخلا بين المقاومة وبين الرضوخ، أو بين الرفض وبين الاستعادة، فتحل محل هذه العلاقة المزكية صلة تقوم على الإحساس بالنقص من جهة وعلى الرفض الخالص من جهة أخرى.

---

(١) Huntington, S., P.: The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order, Siman and Schuster, N.Y., 1996, PP. 288-299.

ومن ناحية ثانية، يشخص الخطاب العلاقة معه باعتبارها تقاطبا، ويلخصها في تبسيطية زائفة على قاعدة "النحن" و "الهم"، حيث يرهن الذات بقيم التدين والحكمة والأصالة، فيما يمتلك الغرب المادية "المبتذلة" والعلمانية ومعاداة الإسلام والاستعلاء، وهو ما يشير إليه البشري حين يذكر: "أن أهم ما يواجه العالم العربي الإسلامي، يرد من المواجهة التاريخية بين أصول الحضارة العربية الإسلامية التي سادت حتي بدايات القرن التاسع عشر دون منازع، وبين الحضارة الغربية التي وفدت مع تغلغل النفوذ الغربي السياسي والاقتصادي والعسكري منذ بداية ذلك القرن"[١].

وهذا التصور أدعي إلى إغفال جدل الانقطاع والتواصل بينهما، ومن ثم إلغاء تاريخية هذه العلاقة، التي تأسست وتطورت على حوار الاختلاف والتكيف مع أوضاع متغيرة ومتنوعة.

ومن ناحية ثالثة، ينظر الخطاب إلى العلاقة مع الغرب وكأنها تتخذ طابعا مطلقا من التباين بين كيانين كليين تمهرهما وحدة ثابتة، لافضاء متعددا ومتجددا، بما يؤدي إلى تثبيت صورة واحدة ووحيدة لهذه العلاقة، إذ برغم دعوة "أبو المجد" إلى تعايش الحضارات، فإنه يحدد العلاقة مع الغرب في العامل الديني المتمثل في الصراع بين المسيحية والإسلام والذي بلغ ذروته في الحروب الصليبية، وفي العامل السياسي المتمثل في الغزو الاستعماري الغربي لبلاد العرب المسلمين[٢] دون نظر إلى تنويعات هذه الصورة، المرتبطة بتباين المصالح وتعدد الانتماءات والمراحل، وإن جاز القول أن الغرب قلما يفلت عن شباك مركزيته، أو نسيان تفوقه في تعامله مع غيره برغم مصادره اليونانية في الفكر، والرومانية في السياسة، والمسيحية الأولي في إيمانها الوجداني، مرورا بالوساطة العربية.

---

(١) طارق البشري، ماهية المعاصرة، مرجع سابق، ص٧.

(٢) أحمد كمال أبو المجد: محاولة لتوظيف الثقافة الإسلامية في تحقيق تغيرات اجتماعية وسياسية في الثبات العربية والإسلامية، مرجع سابق، ص ص٩-١٠.

وفي هذا الصدد يميز الباحث المغربي كمال عبد اللطيف بين نمطين من العلاقة مع الغرب: أولهما علاقة التعامل ذات الطابع السياسي، وثانيهما علاقة التعامل ذات المضمون الحضاري - التاريخي المعرفي، مؤكدا على ضرورة الاستفادة من إيجابيات الحضارة الغربية ومكتسباتها من علم وتقنية، ورافضا للمنطق في التعامل السياسي معه[١].

لكن على خلاف هذه النظرة، يلوح تثبيت هذه الصورة واضحا لدي هويدي، حين يذكر أن: "صفحة أوربا وسجلها مع الآخر، المسيحي المخالف في المذهب أو المسلم المخالف في الدين، ليس فيها غير السيف والدم، منذ لاحق الأرثونوكس الملكانيون اليعاقبة من أقباط مصر والشرق بالقتل والتشريد في القرن السادس الميلادي، وحتى حمله إبادة مسلمي البوسنة في أواخر القرن العشرين"[٢].

ومن ناحية، لا يتحدد الموقف من الغرب في هذا الخطاب عبر المجال الثقافي فحسب، وإن كان يجد ذريعته في هذا المجال بأكثر من أي مجال آخر، ولكن أيضا في الميدان الاقتصادي والسياسي، وهو أمر لم يكن على أية حال بعيدا عن خطاب الخمسينات المصري، الذي وجه صراعه تجاه الرأسمالية والاستعمار.

فالمشكلة لدي العوا هي هيمنة الغرب وسيطرته. إذ: "بعد أن بلغ من القوة مداها، ومن الغنى أقصاه، يريد أن يهيمن على العالم ويحول الذوق الإنساني إلى ذوق واحد في الطعام والشراب، يتبعه تحويل هذا الذوق نفسه إلى نمط واحد في الاقتصاد والسياسة، ثم يستتبع هذه وتلك تحويل الذوق الإنساني كله إلى ذوق واحد في الفكر والعقيدة"[٣].

إنها الحساسية الفائضة من الغرب، تصل مع العوا إلى درجة إيعازه تأليف على عبد الرازق لكتابه (الإسلام وأصول الحكم) بسبب من انغماره في تقليد الغرب[٤].

---

(١) كمال عبد اللطيف: الغرب والحداثة السياسية، دار الطليعة، بيروت، ١٩٩٧، ص٨٩.

(٢) فهمي هويدي: للإسلام والديمقراطية، مرجع سابق، ص١٣.

(٣) من حوار مع محمد سليم العوا في مجلة (الوطن العربي)، العدد (١٠٥٥)، ٢٣ مايو ١٩٩٧، ص٤٦.

(٤) محمد سليم العوا: في النظام السياسي، مرجع سابق، ص١٢٦.

ذلك الغرب الذي يصم أهله باعتبارهم لديه: "شياطين الإلحاد الذي لا تقر عينه إلا إذا كفر الناس جميعا بأديانهم ومعتقداتهم، وانساقوا وراء ما يزينه لهم من متع زائلة وشهوات رخيصة، ليتمكن سدنته وقادته من السيطرة على مقدرات الكون وثرواته، وتوجيهها حيث يشاءون لنفع أنفسهم أفرادا وجماعات"(١).

علي إن " أبو المجد" لا يمتلك مثل هذه الحساسية بإزاء الغرب، انطلاقا من: "أن العزلة عن الآخرين شرود وانقطاع، لا تصلح به دنيا، ولا انتشر به دين"(٢). فالمسلمون لديه جزء من الإنسانية المعاصرة، ومجتمعهم بالضرورة مشارك في شبكة واسعة من علاقات الجوار وتبادل المصالح، والتنافس على مواقع الكسب ومواقع السيادة.. ولن تستطيع تجربة إصلاحية تمارس باسم الإسلام أن تعزل نفسها عن العالم(٣). ولهذا يدعو إلى تركيب متواشج يقوم علي: "السعي للقتراب وليس إلى الاغتراب، وإلى الاتصال وليس إلى الانفصال مع الغرب، مع الوعي الكامل بذاتية الحضارة الإسلامية"(٤).

ويتراود البشري كذلك مع هذه النظرة حين يذكر أنه: "لا شبهة في أن جملة من نظم الأوربيين المعاصرة وقيمهم وأفكارهم، يمكن لمجتمعات العرب والمسلمين أن تستوعب منها ما يعينها على النهوض"(٥).

علي أن فكرة "أخذ" النتاجات الحضارية كبضاعة تصدر أو تستورد، تدل على صيغة مبتسرة، لأنها تستعيض عن واقع وحتمية التفاعل الحضاري(٦)، ناهينا عن أن

---

(١) محمد سليم العوا: "العلاقة بين المسلمين وأهل الكتاب - مفاهيم أساسية" في مجلد (المسلم المعاصر)، العدد (٨٥)، أغسطس - سبتمبر - أكتوبر ١٩٩٧، القاهرة، ص٢٨.

(٢) أبو المجد، البيان، ص٦٦.

(٣) عمرو عبد السميع، المتطرفون، مرجع سابق، ص٢٦٩.

(٤) أحمد كمال أبو المجد: البيان، مرجع سابق، ص٢٧.

(٥) طارق البشري، ماهية المعاصرة، ص١١.

(٦) بصدد الرجوع إلى الجوانب الفكرية والسياسية لهذه القضية، يراجع: الطيب يتزين، من التراث إلى الثورة - حول نظرية مقترحة في التراث العربي (الجزء الأول)، دار بن خلدون، بيروت، ١٩٧٦، ص٥٧.

الحركة الانتقالية لهذه النتاجات لا تتم دون عوائق، بل لابد أن تنطوي بالضرورة على عمليات من التمثل والتأسيس، حيث تختلف عن تلك القائمة في المنشأ، وهو ما يضفي التعقيد على أية محاولة للانتقال بواسطة النقل. ذلك أنها مرهونة بشروط القبول، التي بموجبها يتم تحويل الأفكار وإدماجها كليا أو جزئيا، من خلال استعمالاتها الجديدة، وعبر موقعها الجديد، وهو ما حذر منه شارل إتين Ch. Eatan، حين ذكر: "إن اعتقاد البعض من المسلمين بأن الإسلام قادر على استيعاب عناصر غربية، يمثل سذاجة ومخاطرة ليستا هينتي العواقب. ذلك أن الثقافة نظام كلي متلاحم العناصر. فقول هذا البعض إنهم سوف يختارون من الحضارة الغربية أفضلها ويتركون سيئاتها جانبا، لما يصعب قبوله وتبنيه"(١).

ورغم ذلك، يرى البشري أن "معركتنا هي مع الحضارة الغربية"، وأنها معركة ثقافية بالدرجة الأولي، لما تتسم به هذه الحضارة من تمركز على ذاتها، ومن قدر عجيب من الاستغناء عن الآخرين، واعتياد التعامل مع غير من يصدق عليهم وضعها الحضاري باعتبارهم خارجين وآخرين(٢).

إنه يؤمن بإمكانية الحوار مع هذه الحضارة، وبإمكان الاغتناء بما لديها من قيم وأساليب حل للمشكلات، ومن نماذج تنظيمية ونماذج علاقات بين البشر، لكنه يشترط تعديل لحمة هذه القيم والأساليب والنماذج بما يتفق مع أوجه توظيفها الإسلامي، بالنظر إلى نشوئها في إطار كيان أوروبي. إذ يرى أن: "الحوار يفيد في تبادل الحلول الإنسانية بين الأطراف المتجاورة، بغير أن يفرض طرف على الآخرين أمراً منها، وبشرط أن يجري الأخذ عن الآخرين بمعيار نفع الآخذ بما يأخذ، لا بمعيار فائدة المعطي مما يعطي، وبشرط أن تكون معايير النفع المتوقع للآخذ مستخلصة من موازينه

(١) Eatan, Ch. Le Gai: Islam and the Desting of Man, state university of New York Press, Albany, USA, 1985, P.13.

(٢) طارق البشري (تقديم) في: سامي لطيف، أحمد بن بلة – استرداد المستقبل – رؤية استشرافية للمستقبل العربي الإسلامي، دار المستقبل العربي، القاهرة ١٩٩٦، ص١٥.

الحضارية ومن أصول مرجعيته التي تحدد له ما ينفعه ومالا ينفعه، وألا تكون واردة إليه من موازين حضارة الطرف الآخر ومعايير احتكامه، وبشرط أن ما يأخذه الطرف الآخذ من قسم أو نماذج معاملات وأنظمة، إنما يأخذه لا كحضارة أجنبية مكتملة تفرض عليه، ولا كثقافة وافدة غريبة تقتحم وجوده وتنزعه من أصوله الحضارية ومعايير احتكامه وشرعيته، إنما يختار ما يختار من قيم الحضارة الأخري ونظمها بوصفها (مفردات) حضارية، يفصل بينها وبين أصولها المرجعية في الحضارة الغربية، ويتمثلها في حضارته، لتنضم إلى مفرداتها وتخضع لأصول شرعيتها ونظرتها الثقافية. ويتخذ البشري (النظام النيابي) كنموذج تنظيمي يمكن أن نأخذه من الحضارة الغربية التي ظهر منها، لأن لنا وجه نفع في هذا الأمر، ولكننا نأخذه منفصلا عن النظرية الوضعية العلمانية التي ظهر فيها لدى الغرب، ونخضعه لأصول شرعيتنا الإسلامية، فيدور في فلكها، ويكتسب حجيته من أعماله لدينا في إطار هذا النسق الثقافي الحضاري المركوز لدينا من النظر الإسلامي"[١].

إنه الحوار مقننا ومشروطا بتنقية القيم والأساليب والنماذج الغربية بمعزل عن شوائبها الوضعية والعلمانية، مما جعل البشري يخلص في النهاية إلى عدم وجود إمكانية جادة لحوار بين أنداد، يجري بين الإسلام عقيدة وحضارة وبين الغرب فلسفة وحضارة[٢]، وهو ما يصمه بالمحدودية والانتقاء.

فالحوار في ظروف علاقة تستند إلى حرية التعبير عن الذات وحرية التعرف على الآخر يستهدف تنمية الشخصية والثقافة، فيما هو في اسار التبعية، كما يسود آنيا في العلاقة مع الغرب، يطرح المعطيات الخارجية كبديل، بما يعمق من مفهوم الاستهواء، ويكرس فكر ومنطق التبعية، وهو ما يعني أن الطريق إلى علاقة الأنداد لابد أن تستثير أولا فاعلية الذات للنهوض، لا تجسيد علاقتها بالغرب في تأملية مطلقة.

---

(١) المرجع نفسه، ص١٣.
(٢) نفسه، ص١٩.

ثم إنه لا بد ابتداء من تحديد وضبط مفهوم الحوار ذاته. ففي معناه العريض، يمكن فهمه كتاريخ للعلاقات المتبادلة بين الحضارتين الإسلامية والغربية، تاريخ علاقاتهما الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والثقافية والاقتصادية، وكتاريخ للتصورات والمعارف المتبادلة عن بعضهما.

وثم مفهوم آخر للحوار، باعتباره محطة تاريخية واعية، كوضع شديد الأهمية والحساسية، يتطلب دراسة نظرية متكاملة. ومعالجة تنظيمية حول أهدافه ومستوياته المتشعبة، بما يسوغ مرتكزات منهجية سليمة، من شأنها أن تمنحنا زاوية ملائمة، تسمح برؤية الجوانب المتنوعة في وحدة شكلية واضحة. فالحوار هنا ليس إلا عملية تفاعل ثقافي تاريخي بين الشرق والغرب.

وبهذه الكيفية، يتجلى الحوار بوصفه أسلوبا للتقارب المشترك بين الذات الإسلامية والغرب، مع الآخذ في الاعتبار ما يميزهما، وما يجعل تعاونهما ممكنا. صحيح أن هذا الحوار يقتضي التكافؤ، ولكن التكافؤ لن يكون بمجرد استعمال الذاكرة أو دغدغة الذات. وهنا تطغي على الخطاب حول الغرب خمس تيمات: الأولى عدائية تحط من كل ما يحمله الغرب من فلسفات وقيم وازدواجية عدم تطبيقه معاييره الأخلاقية إلا على الآخرين، والثانية، اختزالية تقوم على اختزال الفكر الغربي وتبسيطه، والثالثة كارثية ترى الغرب يسير إلى الهاوية عبر أزماته وحروبه وجرائمه، والرابعة نوستالجية تنطلق من أن الإسلام هو الذي حمل الحضارة إلى المغرب، والخامسة تبريرية تقوم على أن كل شيئ موجود في القرآن وفي السنة.

إن الخطاب لم يستطع أن يعي ويستوعب العلاقة مع الغرب، باعتبارها ترتبط في الأساس بتشكيل وتطور الرأسمالية، والمقدمات التاريخية للصراع معه. انه ينقل هذا الصراع إلى مستوى آخر، لا يأخذ بعين الاعتبار الواقع الموضوعي، بل له عالم رمزي يستمد مقوماته من ذكريات الحروب الصليبية، ومن التمايز الروحي بين الذات الإسلامية وبينه، ومن إضفاء صفة الإطلاق علي شح أهلية كل ما هو غربي بالنسبة لهذه الذات.

تلك مفاهيم تكمل وجهة نظر مفكري المركزية الأوروبية بصيغتها الكولونيالية القائمة على رفض الآخر وإلقاء التبعية عليه وتنزيه الذات[١]. فالشرق هو الشرق بفعل روحانيته، والغرب هو الغرب بعلمانيته، وسوف لن يلتقيا[٢].

يتعلق الأمر هنا بحقيقة أن العلاقة مع الغرب في خطاب الإسلاميين المستقلين يبطنها استشعار حالة من النكوص الفكري، ويأخذ بخناقها اعتصام بالذات ومطابقة مع الماضي والاهتداء بموروثه، ويبوح بها صحة الكثير من النقد الموجه للغرب. لكن هذه المآخذ تدور حول غرب مفترض[٣]، لا يحدده واقع المشروع الغربي الرأسمالي الذي يقوم على الاستغلال والهيمنة، بقدر ما هو ناتج سجال ديني، وهو ما يحدو للقول بأنها لا تحمل جديدا في مواجهة تحدياته الحالة، حيث لن تتطور كثيرا عن أطروحة الأفغاني حول "معترك الغربي بالشرقي"، والقائمة على تقوية المناعة الذاتية بإزائه، تلك المناعة التي رآها: "ستؤدي بالضرورة إلى سلسلة الدهشة فالخضوع فالتململ فالاحتجاج فالهجوم المضاد فالنجاح"[٤].

---

(١) أطلق سمير أمين على هذا التوجه "الاستشراق المعكوس"، الذي يحلم بمركزية شرقية تماثل المركزية الغربية، على غرار معالجة الاستشراق لموضوع "الشرق"، متجاهلا الشروط التاريخية لكل منهما، وناظرا إلى الأمور من زاوية التباين المطلق بين الشرق والغرب. يراجع: سمير أمين، نحو نظرية للثقافة، معهد الإنماء العربي، بيروت، ١٩٨٩، ص١٣٧.

(٢) عبر عن هذه النظرة شاعر الإمبريالية رديارد كبلنج في قصيدة مشهورة يقول مطلعها:
"الشرق هو الشرق
والغرب هو الغرب
وسوف لن يلتقيا
حتى تعانق الأرض السماء
ويقفا أمام عرش محكمة الرب يحتكمان...". يراجع:

Kipling, R.: "The Ballad of East and West" in (Poems and short Staries), Raduga Publishers, Moscow, 1983, P.22.

(٣) يذكر جيرتز: "لا يبدأ ما هو أجنبي بعد حدود المياه الإقليمية، بل يبدأ من عند حدود الجلد، وقبل الشاطئ الآخر بكثير"، يراجع:

Geertz, G.: Local Knowlefge, Basic Books, New York, 1986, P.12.

(٤) جمال الدين الأفغاني: الأعمال الكاملة (الجزء الثاني)، دار الكتاب العربي، القاهرة، ص ص ٤٤٨–٤٥٠.

٢ - الأقبـاط:

وفي إطار موقف هذا الخطاب من الآخر، يأتي الأقباط كمفصل أساس استطلاع هذا الموقف. وفي مسيرة الخطاب الإسلامي بعامة، تراوحت رؤيته إلى الآخر غير المسلم ما بين المفاصلة، أي الفصل القاطع بين المسلم وغير المسلم، أو الاعتراف بوجوده، ولكن ضمن أطروحة المفاصلة، أي أن يتقدم المسلم عليه في الحقوق، أو المواطنة والمساواة.

ويلفت الانتباه في خطاب الإسلاميين المستقلين أنه يتعامل معهم باعتبارهم "أهل كتاب" و "أهل ذمة" و "أقلية" و غير "مسلمين" و "أقباط"، يتم البحث لهم عن "موقع"، وهي عبارات توحي بالتجزئة، وتغذيها قاعدة الاستقواء بالأغلبية، والولاء الذي تفرضه علي الأقليـة.

وتكريس هذا الفهم، بتعبير هيرشمان A. Hirschman، أدعى إلى افتقاد الوحدة داخل المجتمع، وإلى التسارع في عملية التماين، وبروز النزاعات واشتدادها، والانقطاع في التسلسل الاجتماعي[1]. ناهينا عن تنافيها مع الدعوة الديمقراطية القائمة على التعايش بين جماعات المجتمع الواحد، بصرف النظر عن انتماءاتها الدينية.

فالبشري يؤكد سلامة العلاقة بين المسلمين والأقباط على قاعدة الجماعة الوطنية، واحتضان الأغلبية الدينية للأقلية[2]، بما يوحي بأن شكل التجمع بينهما في إطار هذا الاحتضان هو شكل تعاقدي، تحركه النفعية الملازمة لثارات التفرد.

والواقع أن حضور الأقباط في مصر حضور وطني عريق الجذور، وليس مجرد حضور موسمي يلتقي مع الجماعة الوطنية عند احتدام الأحداث، وإن أكد النظر إلى تاريخية هذه المسألة أنها تثور مع ضعف الشرعية، وتخمد في إطار المشروع الوطني. كذلك فإن تصويرها على أنها علاقات سوية دائما بين المسلمين والأقباط، ينافي الحقيقة

(١) Hirschman, A.O.: Exit, voide and Logatty - Response to dedine in Firms - Orgami- zations and states, Harvard uniweristy press, Cambridge, 1970, P.121.

(٢) طارق البشري، المسلمون والأقباط، مرجع سابق، ص٧١٤.

ويضر الوعي بأبعادها. فقد عانى الأقباط لفترات طويلة من التفرقة وانعدام المساواه، حيث كانوا حتي عام ١٩٠٢، تاريخ صدور الأمر العالي، أو الدكريتو، محرومين من دخول الجيش، ومضطرين إلى دفع الجزية، وأنهم حتى العشرينات كانوا محرومين من شغل الوظائف العليا[١].

أما العوا، فيستخدم التعبير القرآني "أهل الكتاب" للدلالة عليهم، وهي تسمية يراها ترتب لهم حقوقا وتخصهم بأحكام تميز علاقتهم بالمسلمين وتؤدي إلى توثيقها، بحسب ما نزل القرآن، وأساسها التعامل مع من لا يحاربون الإسلام منهم أو يخرجوا أهله من ديارهم بالبر والقسط والقول الحق وصلة الرحم والعدل وجواز أكل طعامهم ونكاح نسائهم، وعدم اتخاذهم أولياء في حال محاربتهم الإسلام والاستهزاء به، أو إخراجهم المسلمين من أوطانهم أو المساعدة على ذلك[٢].

إن العوا يعاين العلاقة بينهما عبر أسس ثلاثة: تحكيم نصوص الشريعة الإسلامية، وقبول ما تقتضيه المشاركة، وأعمال روح الأخوة الإنسانية[٣]، وتلك خلفية قد تكون أدعي إلى رهن التعددية.

ويحذر أبو المجد من الإسراف في تصوير تميز المسلمين، حيث الموقف الإسلامي الصحيح لديه يرتكز على المساواة الكاملة بين المسلمين وغير المسلمين في الحقوق المدنية والسياسية، مشترطا حق تقرير الأمور للأغلبية وصيانة حقوق الأقلية[٤]، ووضع عدد من الضوابط والضمانات الأساسية في حال تطبيق الشريعة الإسلامية، حتي لا يؤدي هذا التطبيق إلى المساس بالحقوق الأساسية للمواطنين غير المسلمين في الدولة الإسلامية[٥].

---

(١) Botiveau, B.: Shari 'a Islamique et droit positif dans la Moyen - Orient Contempo-rain - Egypte et Syrie, Th'ese de Economie et de sciences politiques, Universite d' Aix, Marseille, 1989, P.83.

(٢) محمد سليم العوا: العلاقة بين المسلمين وأهل الكتاب – مفاهيم أساسية، مرجع سابق، ص ص ٣١-٣٦.

(٣) محمد سليم العوا: الأقباط والإسلام، دار الشروق، القاهرة، ١٩٨٧، ص ص٢٨-٢٩.

(٤) أحمد كمال أبو المجد: البيان، مرجع سابق، ص٥٧.

(٥) أحمد كمال أبو المجد: حول ندوة الحوار القومي الديني، مرجع سابق، ص٥٢.

أما هويدي، فينطلق في عرضه لهذه المسألة من مقولة صحيحة، هي أنه كلما ضعفت حصانة الجسد وتراخت مناعته، كلما كان أكثر استعداداً للإصابة بمختلف الفيروسات والأمراض، وأن علاجها أكبر من مجرد تغيير بعض المفاهيم أو الكتب أو النموذج العملي لتكريس التعايش[1]. ومع ذلك ورغمه، فهو يرى أنها تعالج شؤون غير المسلمين في الدولة الإسلامية على قاعدة العدالة وليس من باب المساواة، "لأن مقتضى العدالة أن يعطي كل ذي حق حقه كاملا في ظل الظروف الموضوعية التي تحيط به، بينما مقتضي المساواة يفترض تماثلا بين الطرفين في الشكل والموضوع، ورفع شعار المساوة بين الأكثرية والأقلية في الحكم مما قد يعد انتهاكا لمقتضى العدل[2]، وهو تصور يشي بالتمييز المقنع بأستار العدالة. ذلك أن رفض هويدي لمبدأ المساواة، يستتبعه رفض مبدأ حرية العقيدة الدينية للمواطنين، ورفض مشاركة "الأقلية" في الحكم وقصرها على الأغلبية، والتمييز بين المواطنين على أساس من الدين في الحقوق والواجبات المدنية وفي مقدمتها المساوة في الوظائف العامة، واللجوء بعد ذلك إلى العنف لفرض أوضاع عدم المساواة بحرمان "الأقلية" من حقوقها.

ويذكر الباحثان التونسيان على المرغني وسليم اللغماني أن: "المساواة لا تتحقق إلا باحتجاب عنصر الانتماء الديني في تحديد محتوى القاعدة القانونية، وضبط مداها ومجالها"[3].

وهكذا فإنه أيا تكن حظوظ التعايش أو التراضي التي يقدمها خطاب الإسلاميين المستقلين نحو الأقباط، تمحلا في صيغ لغوية من قبيل اعتبارهم شركاء وطن وجيران دار وزملاء حياة لدي العوا، أو مواطنين لاذميين عند هويدي، أو المساواة والمشاركة في الوطن، والتواد والتحاب في العيش، والتزاور في الدور، والتجاور في القبور بتعبير البشري، فإن الأمر يقتضي عدم المبالغة في القدرة العملية التداولية لهذه الصيغ اللغوية

---

(١) فهمي هويدي، إحقاق الحق، مرجع سابق، ص ص ٢٣٦-٢٣٧.

(٢) فهمي هويدي، للإسلام والديمقراطية، مرجع سابق، ص٢٠٦.

(٣) على المرغني وسليم اللغماني: مقالات في الحداثة والقانون، دار الجنوب للنشر، تونس، ١٩٩٤، ص٢١.

على سبر غوار المسألة، خاصة عندما ترتهن من قبل رموز هذا الخطاب بشروط، أو يتم تمويهها بواسطة الثقة التي تتخذ منحى تمثيليا. ذلك أن مفتاح صيغة العلاقة هي أرضية المواقف العلمية في مواجهة التحديان التاريخية، لا خلفية الفكر النظري والنصوص والعبارات.

إن من محاذير تخصيص قاعدة مغلقة أو جامدة، أنها تنمي نزوعها إلى عدم المساواة. وهذا النزوع إذا تسيس أو تمت تغذيته نتيجة أيديولوجية قائمة على مفهوم التفوق العددي للمسلمين، أو تحديد صورة ذاتية للأقباط، يظل قابلا لتوليد الصراعات. إنه خطاب "أكثري" يرى إلى "الأقلية" بعين تموهها وتحجبها. ذلك أن المواطنة لا شأن لها بالعدد، فهي بتعبير بوريكو F. Bourricaud "تجمع مفتوح من الشركاء"(١) والأكثرية ليست امتيازا معرفيا، ولا تمثل أية مشروعية لكي تدعي وحدها امتلاك الحقيقة. الأكثرية وضع ديمقراطية، يتيح لأصابة القيام بمهمة السلطة المدنية لتسيير شؤون المجتمع، في ظل ممارسة يشارك فيها الجميع من أكثرية وأقلية.

من هنا تتراءى هذه المسألة كواحدة من أشكال اضطراب خطاب الإسلاميين المستقلين، في بحثه عن نموذج مجتمعي لإدارة التنوع على أرضية المواطنة والمساواة.

٣ - العلمانيون:

والعلماني هو من يمارس اجتهاداً يتناقض من أطروحات المؤسسة الدينية في تكريس نفوذها. أنه نقيض اللاهوتي الذي يؤمن بسلطة الكنيسة، وإن كان العلماني لا ينفي المعتقد الديني، وبالتالي فهو ليس ملحداً. ولم تكن العلمانية إبان نشوئها التاريخي في أوروبا تستهدف مناهضة المسيحية، بل مثلت حركة فكرية تلازمت مع

---

(١) Bourricaud, F.: "Modernity - Yniversal reference and the process of Modemization" in S.N. Eisenstadt (ed)., Patterns of Modernity (Vol. I), New York university press, 1987, P.

تطوير البنى الاجتماعي ضد التفسيرات الكنيسة الحرفية المغلقة لهذا الدين، وفي مواجهة سيطرتها وهيمنتها على شؤون الدولة والمجتمع، وتبدت أيامها كمجرد تقنين للفكرة القائلة بأن المشروعية السياسية لا تحتاج لأن تنحدر من لدن سلطة فوقية متجاوزة، بل أن الإمكان لها أن تتأسس بناء على الاتفاق العلني، وهو ماعناه بيتربيرجر P. Berger حين عرفها باعتبارها: "السيرورة التي تخرج بها قطاعات تابعة للمجتمع والثقافة عن سلطة المؤسسات والرموز الدينية"[١].

بهذا التوجه، مثلت العلمانية ظهوراً لنطاق مستقل للسياسي منفصل عن الديني، تجسد في إلغاء المرجعية المعتمدة على الفكر اللاهوتي للآباء المؤسسين، ومن ثم اعتبر العلماني أيامها هو كل من ليس كهنوتيا، أي من لا ينتمي إلى رجال الكنيسة. ومع الوقت، تطور معناها، من مجرد الرغبة في الحد من نفوذ ما هو روحي، إلى تعبير أيديولوجي ينحو إلى موضعه الفرد والجماعة في إطار دستوري قانوني، بدأ رسمه منذ صدور قانون الفصل بين السلطات في فرنسا عام ١٩٠٥.

ويستخلص جوزيف مغيزل أسس النظام العلماني من مبادئ الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، الذي أقرته كافة الدول الأعضاء المشتركة في هيئة الأمم المتحدة، محددا هذه الأسس في: حياد الدولة تجاه المعتقدات الدينية، والحرية الدينية، وحرية التعليم الديني، وحرية امتلاك المؤسسات الدينية للأموال الثابتة وغير الثابتة اللازمة لنشاطها، وهو ما يعني لديه أن العلمانية لا تمس المعتقدات الدينية، بل تحترم إيمان جميع المواطنين ومؤسساتهم الدينية وتحميهم في ممارسة شعائرهم[٢].

ويصل عالم الاجتماع الألماني ماكس فيبر M. Weber بفكرة عدم مساس العلمانية لهذه المعتقدات إلى وضوحها، حين رأى في البروتستانتية بوادر لتطور العلمانية، مع جنوحها إلى تقليص جهاز الأسرار المقدسة في الكاثوليكية، أي بتقليص المقدس

---

(١) Berger, P. La religion dans la conscience moderne, Grontier, Paris, 1971, P.174.

(٢) جوزيف مغيزل: "الإسلام والمسيحية العربية والقومية العربية والعلمانية" في مجلة (المستقبل العربي)، العدد (٣٦)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، أبريل ١٩٨١، ص ص ١٠٠-١٠١.

في الحياة الواقعة[1]. والملاحظ أن المفكرين المصريين الماركسيين والليبراليين والقوميين وسواهم من الداعين إلى التحديث والتجديد، يتجنبون استخدام مصطلح "العلمانية" لما يثار حوله من لبس وسوء فهم، مفضلين مصطلحات أخرى من مثل "الدولة المدنية" و"التنوير" "الحداثة" و "الليبرالية" و "الدفاع عن المجتمع المدني"... إلخ. ويذكر نصر حامد أبو زيد في هذا الصدد أنه: "ليس من المقبول إلصاق الفكر باتجاه لا يعلنه صراحة، إلا بتحليل الخطاب الفكري تحليلا عميقًا، يكشف عن مستوى الإضمار والتضمين والمسكوت عنه، وهو تحليل لم يتحقق حتى الآن من جانب أي من الإسلاميين لفكر خصومهم"[2].

ويضرب مثالا على ذلك بمحاولة محمد عمارة إلصاق وصف العلمانية بكتاب (الإسلام وأصول الحكم) لعلي عبد الرازق، حيث لم يستطع عمارة، عبر ما سماه منهج التحليل الأسلوبي الذي استخدمه في ذلك، سوى أن يكشف إنكار الكتاب لمسألة أن الرسول كان رئيس دولة بالمعني السياسي، بما يعني أن دفاع عمارة عن مفهوم "الدولة" التي أقامها الرسول في المدينة، يجعل فهمه للعلمانية فهما عاميا مبتذلا، يتلخص في مسألة الدولة الدينية.

بل إن عمارة شكك في نسبة الكتاب لصاحبه، فادعى أن طه حسين شاركه في تأليفه، بل وطرح احتمال أن يكون الكتاب من تأليف أحد المستشرقين، رغم أن عمارة كان من أكبر المتحمسين للكتاب، حين أقدم أوائل السبعينات على طبعه وتقديمه[3].

ولدي خطاب الإسلاميين المستقلين، يمتد مفهوم "العلمانية" على مساحة تبدأ من فصل السلطة الدينية عن السلطة المدنية لدي "أبو المجد"، وحتى "فصل نظام الأرض

---

(١) Waber, M.: Dans l'ethigue protestante et lesprit du Capitalisme, Gallimard, paris, 1964, P.63.

(٢) نصر حامد أبو زيد: "الاستقطاب الفكري بين الإسلام العصري وأسلمة العصر في مصر" في مجلة (الطرق)، العدد الثالث، مايو ١٩٩٤، بيروت، ص١٠.

(٣) المرجع نفسه، ص١١.

عن أحكام السماء" بتعبير البشري، وهو ما كان أدعى إلى تراوح رموز الخطاب بين دحضها وبين المرونة في التعامل معها، بما يعني إمكان تمييز قراءتين حولها لديهم:

الأولي ترفض أي شكل من أشكال العلمانية، بدعوي إلحادها ومعاداتها الدين، في محاولاتها، لدي أصحاب هذه القراءة، تهميش الإيمان الديني وعزله في زاوية نائية من زوايا الضمير الفردي، إضافة إلى تفسيراتها غير "المنضبطة"، وتبنيها لقيم الثقافة الغربية وبخاصة ما يتصل بفصل الدين عن الدولة، ومعالجاتها غير المبدئية للمقدسات، وتفكيكها غير الورع للخطاب الإسلامي، ناهينا عن أن تعاليم الإسلام لديهم تلبي حاجات البشر، وتضمن تقدمهم بأفضل مما تقدمه لهم مثل هذه الأفكار الوضعية. فلدي العوا، هناك صنفان من الفكر والسلوك: متدين وعلماني، الأول يجمع كل أصحاب الأديان وأولهم المسلمون والمسيحيون، وهؤلاء أقرب إلى بعضهم منهم إلى العلمانيين. فالمتدين المسلم أقرب إلى المتدين المسيحي منه إلى الشخص العلماني. وبهذا المعنى يمكن أن يقال إن الصراع السائد في مصر على كافة مستوياته ووقائعه هو صراع بين العلمانية والإسلام[1]. ويصفهم العوا بأنهم: "أولئك الذين يكفرون بالأديان كلها، وبالنبوات جميعا، وبالله تبارك اسمه، فمن يسمون بأسماء اليهود والنصاري، كما نراه في كثير من الأوروبيين والأمريكيين وفي قليل من بني أوطاننا. فإنهم شر من مشركي العرب، ولا يجوز التعامل معهم إلا بقدر الضرورات التي تبيح المحظورات، ولا يحل الزواج من امرأة منهم بزعم أنها كتابية، فإن المباح هو نكاح الكتابية الباقية على الإيمان بنبيها والكتاب السماوي الذي أنزل عليه دون غيرها من الكافرات بذلك كله أو بعضه"[2].

إنه "منطق" التفكير الذي يدفع بالعوا إلى التفتيش في قلوب البعض من المتدينين، ممن يشتبه في علمانيتهم، إلى حد مطالبته بعدم الزواج من بناتهم. ولدى البشري،

---

(١) محمد سليم العوا، الأقباط والإسلام، مرجع سابق، ص١١.

(٢) محمد سليم العوا: "العلاقة بين المسلمين وأهل الكتاب – مفاهيم أساسية" في مجلة (المسلم المعاصر)، العدد (٨٥)، أغسطس – سبتمبر أكتوبر ١٩٩٧، القاهرة، ص٣٦.

فالعلمانيون صنفان: "هناك من العلمانيين من يعتنقون التفكير المادي الذي ينكر الغيب، ولا يجد وسيلة لمقاومة الإسلام، بوصفه الديني العقدي الغيبي، إلا من خلال قنوات العلمانية التي تحجر الدين من حيث اتصاله بشؤون الحياة فقط. هؤلاء لا غناء في الحوار معهم ولا طائل منه. ومن العلمانيين الذين لايجدي معهم الحوار أيضًا، هذه الفئة التي تغربت قلبا وقالبا، وابتعدت عن جذور أمتها، وصارت مع الفئة السابقة، شأنهم شأن المستوطنين الأوروبيين في بلادنا الأفريقية، كجالية مسيطرة أو حاكمة، أو جالية من النخب فقط، يحتمون بروابطهم الخاصة وبتفكيرهم الخاص، وينأون بأنفسهم عن تاريخ بلادهم وقيمها وعقائدها وناسها"[١].

من هنا تعني العلمانية عند البشري: "إسقاط منهج النظر إلى الإسلام بوصفه أصل الشرعية، ومعيار الاحتكام، والإطار المرجوع إليه في النظم الاجتماعية والسياسية وأنماط السلوك.. والصدور عن غير الإسلام وغير الدين في إقامة النظم، ورسم العلاقات وأنماط السلوك"[٢]. ذلك أنها تقوم على الصدور عن غير الإسلام وغير الدين في إقامة النظم ورسم العلاقات وأنماط السلوك، حيث: "لا تجتمع علمانية وإسلام إلا بطريق التلفيق، وبطريق صرف أي منهما إلى غير حقيقة معناة[٣].

أما القراءة الثانية، فلا تطالب بقطيعة نهائية مع العلمانية، ولا ترى بأسا من الأخذ بالبعض مما تنادي به: فأبو المجد، برغم رفضه علمانية المجتمع بالمعني المطلق الذي يعزل الدين عن الحياة، يطالب بتحليل المكونات المختلفة للعلمانية: "إذ إن فيها عناصر لا نعتقد أنها تتعارض بالضرورة مع الإسلام، كاعتبار السلطة السياسية ذات أساس مدني مستمد من رضا المحكومين، ونفي الصفة الثيوقراطية عنها، وكالتسليم بحق اتباع الديانات المختلفة في ممارسة شعائرهم الدينية بحرية إلا إذا صادمت ما يعرف بالنظام العام والآداب العامة، وهي فكرة ترتبط بالدولة ولا ترتبط بالإسلام،

(١) طارق البشري، الحوار الإسلامي العلماني، مرجع سابق، ص٥٥.

(٢) طارق البشري، الحوار الإسلامي العلماني، مرجع سابق، ص٨.

(٣) طارق البشري: "حول العروبة والإسلام" في (الحوار القومي الديني)، مرجع سابق، ص٣٧.

أما قضية فصل الدين عن الدولة، بمعني إقصاء الدين عن أن يكون له دور في تنظيم أمور المجتمع، فإنها المكون الرئيسي من مكونات العلمانية، الذي لا يسع مسلما قبوله"(١).

وعند هويدي، تجاوزت العلمانية حدود الظاهرة الفكرية الثقافية، إلى "حرب أهلية" مع من رآهم من دعاتها. ففي إطار مناقشة الدعوة إلى جبهة وطنية عام ١٩٩٣، عبرّ عن خشيته من أن تكون تلك الدعوة ترتيبًا لإقامة تحالف علماني يواجه المد الإسلامي، وذهب إلى أن ذلك سيكون: "خطوة باتجاه إذكاء وتكريس الحرب الأهلية الدائرة بين العلمانيين والإسلاميين، التي تهدد المجتمع بالانشطار"(٢). وفي محاولة لتعميق مفهوم "الحرب الأهلية"، اقترح هويدي خلق مناطق فكرية آمنة لا يتناولها البحث والنقاش.

ويفرق هويدي بين من يراهم معتدلين ومتطرفين من العلمانيين: الأول يقصرون علمانيتهم على الدعوة إلى التمييز أو الفصل بين الدين والدولة، ويمكن محاورتهم حول هذه الدعوة. أما المتطرفين، فيهدفون لديه إلي"إماتة الدين" في المجتمع.

ورغم دعوته إلى تجنب الوقوع في محظور التناقض الإسلامي العلماني، باعتبار العلمانية عنده "مشكلة لم يعرفها مجتمعنا ولا تاريخنا الإسلامي"، فهو يرى أن تجاوزات أهل التطرف منهم لابد من رد عدوانها، باستئصالهم، حيث: "لا مكان لهم في إطار الشرعية، إذ أنهم لا يهددون عقيدة المسلمين وحدهم، ولكنهم يهددون الإيمان ذاته"(٣).

من هنا تتضح دوجماتية خطاب الإسلاميين المستقلين وتبسيطيته وعدم اتساقه في موقفه من العلمانيين: فمن ناحية أولى، تبدو دوجماتيته بتصنيفه البشر على أساس تقسيم مانوي إلي: إسلاميين وعلمانيين، والعلمانيين بدورهم إلى معتدلين ومتطرفين. ومن ناحية ثانية، وخلافا لما ذكره هويدي عن عدم وجود هذه "المشكلة" في التاريخ

---

(١) أحمد كمال أبو المجد: "نحو صيغة جديدة للعلاقة بين القومية العربية والإسلام" مرجع سابق، ص١١٥.

(٢) هويدي، الأهرام، بتاريخ ٢٣ مارس١٩٩٣.

(٣) فهمي هويدي، المفترون، مرجع سابق، ص٢٧٢.

الإسلامي الذي يراه لم يعرف الكهنوت أو الكنيسة التي تضطهد العلماء وتصادر أفكارهم، فالثابت أن أجواء التعصب والتزمت والجمود التي صاحبت فترات من هذا التاريخ، ومحاولات حكام عديدين احتكار سلطة تفسير الشريعة، دفعت للتفتيش عن حلول عملية للخلاص منها، انطلاقا من أن جانبا من الحياة البشرية لا يخضع لقبضة التعاليم الدينية، وأن التراث الإسلامي حفل بالتيارات والجماعات والمفكرين الذين كانت لهم جهود في سبيل التحرر من هذه الأجواء. وفي هذا الصدد، يذكر برهان غليون أنه: كان للمسلمين فضل السبق في التمييز بين السلطة الدينية التي رفضوها منذ البداية كسلطة وصاية على ضمير المؤمنين، وبين سلطة الدولة، بالرغم من أن الدولة استمرت في التعامل مع الدين كمصدر للأحكام الفقهية والقانونية[١]. بل هناك من فسر حركات الإصلاح الإسلامي بوصفها ثورات علمانية ضد رجال الدين التقليديين الآخرين[٢].

ومن ناحية ثانية، تبتعد تفسيرات الخطاب للعلمانية عن مقاربتها من زوايا أعمق وأشمل من المفاهيم أحادية الجانب، التي لا ترى في العلمانية إلا تلك الفكرة الجزئية الداعية إلى فصل المؤسسة الدينية عن الدولة، فيما تتسع أسسها الفلسفية لتشمل: اعتماد مبدأ النقد، والرغبة في تعقل الأشياء، ودحض نظرية المشيئة الإلهية التي كان الخلفاء المسلمون يكرسون بها استمداد سلطتهم على رعاياهم، وتقرير أن الأمة هي مصدر السلطات، والتحرر من سيطرة التأويلات الحرفية للنصوص الدينية، وتكريس التعددية القائمة على أولوية الحوار والتسامح.

ومن ناحية ثالثة، هناك نزوع أساس في الخطاب إلى تركيز الجهود على الأفكار "العلمانية" التي تحملها شريحة من الانتجلنسيا المصرية، ممن يتخذون من أفكار

---

(١) Ghaliaun, B.: Islam et politique - La Modernite Trahie, La Decouwerte, Paris, 1997, P.61.

(٢) مثال ذلك ما ذهب إليه ديتلين خالد، حين ذكر أن: "جميع حركات الإصلاح الإسلامي علمانية، إذ أنها تهدف إلى إعطاء الإسلام معني في هذه الحياة". يراجع:

Khalid, D.H.: "Muslims and the purport of Secularism" in (Islam and the modern age), Vol. 5, 1974, P.31.

التنوير والحداثة منطلقا لأفكارهم، دون الالتفات إلى ظواهرها في المجتمع، وهو ما ذكره الأنثروبولوجي جون جوليك G. Gulick، حين ذهب إلى عدم اقتصار العلمانية في بلدان الشرق الأوسط على مجرد الأفكار، بل رآها تشكل أيضا طرازا للحياة اليومية وفي علمانية الدولة التي تفرضها على المؤسسات[١]. والملاحظ أن الإسلاميين المستقلين لم يرفضوا أو يتجاسروا على نقد ممارسات "دولنة المجتمع"L'etatisation de la societe حين استنت الدولة في الثمانينات قوانين طالت تحريم تبني أفكار بعينها. ومعارضة النظام، وخدش الحياء العام، فيما عرف بقانون حماية الجبهة الداخلية والسلام الاجتماعي، وقانون حماية القيم، وفي وقت كان أحد رموزهم (أحمد كمال أبو المجد) في السلطة.

ومن ناحية رابعة، يبدو أن الخطاب يصوّب في المجمل إلى سجال مع علمانية الغرب، تلك التي لم تشكل أبدًا متكئًا لأفكار التنوير لدينا. فإذا كانت أفكار التنوير في أوروبا قد رأت في العلمانية سلاحا تقابل به النظام الكنسي والأكليروس فتتحالف مع النظام الإقطاعي الذي تقاتله البورجوازية الأوروبية الصاعدة، فإن أفكار التنوير لدينا لم تتنكر للإسلام، بل دعت إلى إصلاح ديني، وإلى ترهين المقولات الدينية وتحريرها من قيودها المتوارثة، وكانت مشغولة بتحديث اجتماعي شامل، يحاصر التأخر ويسمح للمجتمع أن يقاتل السيطرة الاستعمارية بشكل صحيح، وأنه على حين كان الغرب يشكو من تسلط الكنيسة على الحياة العامة ووقوفها عقبة أمام التطور، نلاحظ لدينا ميلا معكوسا يتجلي في أن النظام السياسي هو الذي يحاول توظيف الدين، ناهينا عن أن الفكر العلماني يعيش لدينا في وسط يشهد تداعي مقوماته، وانبعاث طوائفه، أو خضوعه لمزيد من السيطرة الخارجية، وهو ما يختلف كليا عما شهدته أوروبا في القرون الثلاثة الأخيرة، في سياق معركة تكريس الفكر الديمقراطي.

---

(١) Gulick, J.: The Middle East - An Anthropological perspective, Goodyear publishing Company, Califarria, 1976, PP.152-153.

والمحصلة أنه على حين نجحت أفكار التنوير بأوروبا في إقامة حدود فاصلة بين المسيحية كديانة وبين الكنيسة كمؤسسة دينية وسياسية، فإن حركة الإصلاح الديني لدينا لم تنجح في هذه المهمة.

ورغم ذلك يجوز القول إن استعجال فئة أكاديمية من التنوير في مصر استعارة أدواتهم من الغرب، وتسويقهم المبتذل "للمنتج" التنويري باسم محاربة الأصولية أو حوار الحضارات، سهل على الإسلاميين رميهم بتهم العمالة والفكر المستورد.

وهكذا يقوم خطاب الإسلاميين المستقلين بموضعة الآخر، غربا وأقباطًا وعلمانيين، عبر ما يطلق عليه برنارد ماكجرين B. Mcgrane "النسق السلطوي لتأويل الاختلاف عن الآخر وتفسيره"[1]، أو ما يسميه جيدنز A. Giddens "التفكير بسلوك حسابي تجاه الاحتمالات المفتوحة للفعل الإيجابي والسلبي الذي يواجهنا بإزاء الآخر"[٢].

رابعًا - الموقف من الجماهير:

ويمثل جماع مواقف هذا الخطاب، اعتبارًا من أن كافة مواقفه السالفة تصب في صلته بمحيطه الاجتماعي، بما يعني أن تصورنا عنه يكون في المحصلة تصورا وظيفيا، منطلقا من مسلمة أن الخطاب يحيا في التواصل الاجتماعي التاريخي، ولا يكتسب معناه وطبيعته الدلالية إلا داخل عمليات مشاركة اجتماعية، وداخل الممارسات والعلاقات بين القوي الاجتماعية، بما يؤهله لأداء وظيفة في هذا المحيط، تتمثل في نجاعة اضطلاعه بتلبية حاجيات الجماهير، وذلك خلافا لما يذهب إليه البشر، حين حاول التقليل من أهمية هذا الموقف، عندما ذكر أن حديث حسن البنا حول شغل الناس بالفكرة الصحيحة

---

(١) Mcgrane, B. Beyond Anthropology, Columbia uiversity Press, N.Y., 1989, P.X.

(٢) Gidders, A.: Modernity and self-identities-Self and Moderinty in the late modern age, St. nford unwersity press, 1991, P.28.

(الدعوة الإسلامية) عن الفكرة الباطلة (برنامج سياسي أو دستوري أو اقتصادي)، لا يعني المراوغة أو نوعا من صرف الانتباه، ولكنه كان يعني (الطرح المضاد)[1].

ويمكن استجلاء تفاصيل هذا الموقف، عبر مقاربة رؤية الخطاب لقضايا الديمقراطية والمرأة والثروة، باعتبارها موجهاته الأساسية الكاشفة.

١ – الديمقراطية :

وثم محظور أساسي يواجه التحليل الأنثروبو – ثقافي للديمقراطية، يتمثل في أن التسليم بانتصار الديمقراطية الليبرالية، يقتضي أن يعزي إلى الثقافة المنتجة لها قيمة مجردة، تمنحها تشامخا واستعلاء على الثقافات الأخرى، بما يبرّر قابلية انتشارها عالميا.

إن برتران بادي B. Badie يخطّئ هذا الموقف، حين يري تراود تداعياته مع احتلال الديمقراطية موقعا عالميا، لا ينازعها فيه منازع، إلا بإجراء تحولات عميقة في الثقافات الأخري.

ويدفع بادي بالموقف إلى حدود أبعد، مذكرًا بتبسيطيته: فالديانات غير الغربية كالإسلام والديانات الآسيوية بخاصة، يدعي بناء على هذا الافتراض الذي تم التسليم به، أنها عوائق في سبيل التحول الديمقراطي"[2].

لعل مرجعية هذا المنظور تبدو في اقتران الديمقراطية بالثقافة المسيحية الغربية، الذي مثل في الغالب المقولة التي تبرز إلى المقدمة عند أي تناول للديموقراطية.

قد تكون هذه الصلة مقنعة، حين لا يتعلق الأمر بمسألة الديموقراطية على إطلاقها، بله الديمقراطية النيابية بالمفهوم الحالي، وهو ما ينبني عليه أن تتعدد هذه الصلة وتتباين،

---

(١) طارق البشري: الحركة السياسية في مصر، مرجع سابق، ص٥٥.

(٢) لمزيد من التفصيل، يراجع:

Badie, B.: Le Developpement politique, Economia, paris, 1988, PP. 23-25.

تبعا لتباين مختلف الثقافات المسيحية الغربية. وتتفق معظم الدراسات المقارنة على اعتبار خمسة توجهات حاكمة، تتصل بالموقف من العمل والشرعية والذاتية والتفويض والتعددية، كمحطات تظهر عبرها الصلة بين الثقافة المسيحية والديمقراطية.

أولها، تركيز المسيحية على قيمة العمل، وهو ما أكد عليه أيزنشتات S. Eisenstadt في تمييزه بين ديانات تطالب بالعمل على الأرض وتحث عليه، وأخرى تنادي بالتأمل واحتقار الأعمال الدنيوية(١).

والواقع أن المسيحية ليست الديانة الوحيدة التي تنفرد بهذا الدور، حيث الإسلام واليهودية والكونفوشيوسية تنادي بنفس التوجه، فيما تأخذ البوذية والهندوكية اتجاها عكسيا، مع حضّها أتباعها على تحرير أنفسهم من هذا العالم. لكن هذا التمايز بين الدنيوي والروحي هو أيضا توجه مسيحي، قصد به حضّ المؤمنين على التحرر من مستلزمات الحياة اليومية (الديرية مثلا أكثر ميلاً إلى حياة العزلة منها إلى المشاركة. والأوغسطينية أيضا في مختلف أشكالها راضت نفسها على فصل دور المؤمن عن دور المواطن بلعن المدنية. وتذكير المؤمنين بأن مملكتهم ليست من هذا العالم، أو بتبرير أشكال معينة من الحكم المطلق...).

وثانيها، مفهومها عن الشرعية، حيث تأويل الديني لمقتضيات التسييس، قد ارتضته البروتستانتية (المزج بين الدنيوي والروماني)، والبيوريتانية (الإقرار بشرعية التصويت على أساس القانون الذي أودعه الرب قلوب مخلوقاته)، بما يشي أن فكرة السيادة الإلهية لا تحول بالضرورة دون أن يمارس الإنسان سيادته، وأن سياق الممارسة الاجتماعية هو الذي يقرب الحجج الثيولوجية عن مفهوم الديمقراطية أو يبعدها(٢).

---

(١) Eisenstadet, S.: Cultural traditions and political dynamics, Princeton uniwersity press, New Jersey, 1997, PP.151-162.

(٢) Little, D.: Religion, Oder and law, Torchbook, New York, 1999, p.65.

وثالثها، تفسيرها للذاتية الفردية، اعتبارا من أن التجربة الديمقراطية الغربية غير منفصلة عن مفهوم الفرد، ومستندة إلى المواطنة التي تحكم ولاءه للوطن.

ورابعها، استخدامها للتفويض كسمة محورية تميز النموذج الديمقراطي الغربي، وأكثر تعبيرا عن هوية الثقافة المسيحية، وأكثر التصاقا بتاريخ المسيحية (فالرب أرسل ولده الوحيد ليخلص البشر، والمسيح فوض تلميذه بطرس في الحل والربط على الأرض، والكنيسة استخدمت عملية الانتخاب كوسيلة لاختيار البابا، والقيصريات والثيوقراطيات والملكيات ادعت الحق الإلهي)، مما ساعد ليس فقط في إضفاء الشرعية على التفويض، بل وفي تعزيز قيمته.

وخامسها، وجهة نظرها في التعددية، حيث المصطلح المؤهل للتفويض، يستكمل في النموذج الديمقراطي الغربي بالإشارة إلى التعددية، اعتبارا من أن الديمقراطية تفترض مسبقا وجود مؤسسة مدنية تعددية تنافسية، وظيفتها التعبير عن هذه التعددية، وترجمة بناء القوة في المجتمع.

هذه المحكات التي تبدو عبرها صلة الثقافة المسيحية بالديمقراطية، تبدو مغايرة في توجهات الثقافة الإسلامية.

فبالنسبة للعمل، يذهب الإسلام أبعد من ذلك، في إلغائه الحدود بين الالتزام السياسي والعهد الديني، طالبا من المؤمن أن يسهم بنصيب فاعل في الشؤون المدنية، بما يوحي أن الحافز الثقافي للإسهام في العمل السياسي أكثر وضوحا في الثقافة الإسلامية.

وبالنسبة لمفهومه عن الشرعية، تتركز نظرية السيادة في الإسلام على استحالة السيادة للبشر، فيما سيادة الله هي وحدها ما يمكن تصوره والاعتقاد به، الأمر الذي طالما قدم في معرض رفض النموذج الغربي للديمقراطية في العالم الإسلامي.

وبالنسبة لمفهومه عن الذاتية الفردية، فإن فكرة المواطنة ما زالت محل جدل في هذا العالم، أو على الأقل محل حذر، اعتبارا من أسبقية الانتماء إلى الأمة على الانتماء للوطن.

وبالنسبة للتفويض، تنبذ الثقافة الإسلامية هذه الفكرية، من زاوية أن الله وحده لا يفوض أي سلطة لأحد غيره، فالإسلام لا يسلم بأي فكرة اتصالية سوى الوحي، ولذلك فإن عدم وجود كهنوت في الإسلام يمثل نتيجة هذا المنطق. ومن ثم يضحى عدم وجود أي شكل من أشكال تحويل السلطة حقيقة منطقية. أما إجراءات اختيار الخليفة، فلم تتبدى عبر تكوين نظامي، كما لم تكن محتومة الأسلوب، وكذلك لم يكن الخليفة نفسه سلطة مفوّضة، فهو نائب عن الرسول، يستمد سلطته بشخصه من خلال تنفيذ واجباته لحماية الأمة، لا من تفويض يخوله إرساء قواعد لعقيدة مذهبية، أو حتي أن يضع قانونا. واستتباعا، فإن مجتمع المؤمنين لا يمكنه التفويض، حيث لا يملك سلطة مستمدة من ذاته.

أما فيما يتعلق بالتعددية، فالإسلام، يري الأمة كلا لا يتجزأ، كل قسم فيها يمتّ إلى هويتها الكلية، وهو ما حدا باتهام بعض من حركات الإحياء الإسلامية مثلا، في توجهها نحو المؤسسة البرلمانية، بأنها تفتح الباب للخلاف والفرقة في الأمة.

إن الحركات الإسلامية ترفض، في المجمل، الموافقة على أية تنظيمات حزبية، على أساس أن وحدة الجماعة الأمة ينبغي صونها والدفاع عنها، وإن بدت مؤخرا أصوات ذهبت إلى أن التعبير الشعبي يكون مشروعا فقط، حين يكون بالإجماع والرضا التام، وهو ما يفترض أنه لا يخلق إرادة ذاتية، لكنه يعبر عن الإرادة الإلهية، وأصوات أخرى ذهبت أبعد رويدا.

ونصل إلى إمكانات التحليل الأنثروبو – ثقافي في استيضاح مكاينزمات التحول الديموقراطى في عالمنا الإسلامي، الذي لم يتوصل إلى صوغ الديمقراطية كمطلب اجتماعي، بل وصلته كمطلب إمبريالي، ومؤخرا صيغته الأمريكية التي تركز على حقوق الإنسان.

وتشير هذه الإمكانات إلى النزعات المنطقية للممارسة الفعلية، تلك التي تضع بدورها الديمقراطية تحت أضواء سياسية وأكثر واقعية.

والبادي أن هذه الممارسة تتوسط بين الدين والديمقراطة بطريقتين: إما استراتيجيات بناء الديمقراطية التي تحفزها في الأغلب اعتبارات مرتبطة ببناء القوة متجاوزة الاختلافات الثقافية، وبذلك فمن الأرجح أنها تتطور بنفس الشكل في أي سياق ديني، إما استراتيجيات التحول الحذر نحو الديمقراطية التي يستخدمها ممثلو الدين (الطهطاوي كمثال، وجهوده في توضيح تساوق الإسلام مع نظرية الشيكات والأرصدة، أو في محاولاته تشبيه السيادة بإجماع الجماعة، والشوري بحقوق التصويت)، والتي غالبا مات كشف عن أهداف متباينة، بل ومتصارعة، ولا علاقة لها بمشروع بناء الدولة الديمقراطية.

وهنا علينا ألا نغفل تعدد وتوالد أنماط من التدين، إن على مستوى الخطاب أو الجماعة، ارتباطا بتعقد وتعدد أنماط الإنتاج ومصالحها الاجتماعية وحمولاتها الأيديولوجية.

فالإسلام الرسمي تبلور مع تحدد الدولة، وتقنين اللغة، وترسيم المؤسسة الدينية التي تعيد إنتاج الفقهاء والعلماء وبناء أيديولوجيا السلطة، وامتلاك هذا الإسلام على المستويين النصي والمؤسس لمنظومة مقننة من مبادئ ثابتة ذات مكانة قدسية، قائمة على اعتماد النص المؤسس مع اختلاف تأويله وتوظيفه.

أما الإسلام الشعبي، فتبدو سماته متشظية ومتسعة ومرنة وغير مقننة وغير خاضعة لنواميس وأقانيم محددة، كجهد من قبل جماعته الشعبية لزيادة إمكانات حركتها وإشباعها، يقوم على إعادة بناء توليدي generative constraction بين الديني والاعتقادي والبراجماتي، في حركة دائمة من التأخذ والاستيعاب المتبادل فيما بينها، بالنظر إلى انفتاح الذهنية الشعبية على شروط وجودها الاجتماعي الخاصة، تلك التي لا تستجيب بالكامل لقائمة إلزامية مفروضة، وإلى تيسير لا نظامية خطابها لتلك المراوغة[١].

---

(١) من الملاحظ تعدد التسميات في المعجم الإنجليزي حول الدين الشعبي، ما بين folk religion personal religion, Volks religion, domestic religion, popular والأمر لا يختلف في التسميات العديدة التي أطلقها عليه الباحثون المصريون: "الخطاب الديني الشعبي" لدي عصام فوزي، "الثقافة الشعبية في مجال الدين" لدي نصر أبو زيد، "الموقف الديني الشعبي" لدي صلاح الراوي،"المفهوم الشعبي للدين" لدي أحمد صادق سعد، و"الدين الشعبوي" لدي على فهمي،

علي حين يبدو الإسلام الراديكالي مرتكزا على اختزالية أخلاقية moral reductionism، وتعارضات مزدوجة binary opposition بين المقدس والمدني، وميل إلى نوع من الحجج القائمة على ما يمكن اعتباره نظاما للأخلاق المتكاملة والمطلقة.

ولكن، ما هو الموقف السياسي لهذه الأنماط الثلاثة؟

إن الإسلام الرسمي، أو الأرثوذوكسي، يرتبط عادة بالجماعة السياسية، ويتميز بانتشاره الواسع بين فئات الطبقة الوسطى، كما أنه لا يرفض أن يستعمل من قبل الدولة، ورهن مؤسسته بدائرة العمل السياسي (مراقبة التعليم الديني ودور العبادة، الرقابة على المطبوعات، المصادرة، تقديم تفنيدات معززة بتصورات دينية مساعدة...).

وإذا كانت طاعة أولي الأمر واجبة، فإن الخروج عنها مسكون لدى ممثلي الإسلام الرسمي، أو "وزراء الطقوس المقدسة" بتغيير روجيه باستيد R. Bastide، بالخوف من "الفتنة" وانفراط عقد الأمة، مع استثناءات هنا أو هناك في هذا المقام.

على حيت مثل الإسلام الشعبي في بعض من توجهاته، أحد المركبات الحيوية لجماعته، حتي امتزج بالدوافع الاقتصادية والسياسية المنافحة ضد التنظيم الفظ للدولة التسلطية والمنظومات السياسية للتكتلات أو الطبقات المستغلة، والمقاومة في أحيان للسيطرة الأجنبية.

وراهنا، يبدو الانطواء على هويته الاعتقادية هي الملاذ، ساعدت عليه الشروط الأقل مواءمة للتقدم التكنولوجي، وصدمة التحولات، وتشظي جدل التقليد والتحديث المعاق، بما يحمله من تناقضات سيطرة الثقافة الجماهيرية، وثقافة التغريب الرث، والثقافات المضادة للدولة التسلطية كما في حركات الإسلام السياسي الاحتجاجية، ناهيا عن أن أغلب فئاته قد اخترقتها الأسئلة المتناقضة، وهمشتها التحولات الاقتصادية والاجتماعية، وكلها اعتبارات تضيف طاقات متجددة لدين اعتقادي شعبي، يقف على ضفاف الملة، في متتالية تبدأ الله، مرورا برسوله، فالأولياء والقوى فوق الطبيعية، دون أن يؤدي بها ذلك إلى التحجر في مؤسسات أو بنى شكلية.

ويمكن أن يعزي قصور الممارسة التي يتصف بها التعبير السياسي لجماعة الإسلام الشعبي، في محاولات الانتقاص من شروط الفعل السياسي الشعبي العفوي، والاستعاضة عنه بفعل تلقيني فوقي، وغياب مشاركتها في الفعاليات الاقتصادية والثقافية، واعتماد ربط تنظيمها، الصوفي منه تحديدا، بالسلطات الرسمية، عن طريق ضبطه وتقنينه وتطويع مطالبه وتجييرها، ناهينا عن تراوح علاقتها بالإسلام الرسمي والراديكالي على متصل ما بين التعايش والتنابذ(١).

علي حين تقوم الاستراتيجيات التنظيمية للإسلام الراديكالي، في عملية التحول الديمقراطي، على أكثر من قناة!

فحيث يوجد نظام سياسي مشكوك في شرعيته، يستطيع الإسلام الراديكالي أن يحسن من نفوذه وقدرته التعبيرية، من خلال إبراز ما في شرعيته الهيروكراسية من تسامي.

وقد استطاعت حركات الإسلام الراديكالي باستخدام هذا الإجراء، أن تنظم صفوفها، على أساس أنها المعارض الرئيسي للنظم التسلطية، فتتبنى إشارات ديمقراطية لا تصل إلى صوغ برنامج للتحول الديموقراطي. وتصاغ هذه الإشارات بحيث تستخدم كحاجز صد أمام التعبئة لاجهاضها، أما من خلال المناورة بالحجج وممارسة الاحتجاج على الديموقراطية، كي يقف التنظيم الديني عقبة في وجه صوغ مشروع ديمقراطي بديل، أو من خلال التعبئة لزيادة الطلب على المشاركة السياسية في إطار حركة إحياء ديني، كي ينزع هذا التنظيم إلى إعادة إضفاء صفة شرعية على هذه المطالب خارج مجال المسرح السياسي، بغرض تحييدها وافراغها.

والقناة الثانية التي يتخذها الإسلام الراديكالي، تقوم على أن أزمة النظم الاستبدادية في افتقارها للأصوات المؤيدة، ينتهي إلى افراغ مناطق معينة في المجتمع

---

(١) محمد حافظ دياب: "التدين الشعبي – الذاكرة والمعاش"، مجلة (الطريق)، العدد الثاني، مارس – إبريل ٢٠٠٠، بيروت، ص٢٩.

من الولاء السياسي، ومن ثم يتوجه الإسلام الراديكالي إلى محاولة ملأ هذا الفراغ (التواجد المكثف في حرم الجامعة، المناطق الهامشية المحيطة بالمدن والمزدحمة بالسكان، وشبكات الجمعيات والتنظيمات غير الحكومية...).

والقناة الثالثة وأن بدت شواهدها نادرة، تقوم على الإيهام بإخضاع حركة الإسلام الراديكالي لتحول يغير مسارها، فيحيلها إلى حزب سياسي يستوحي الدين. ذلك أن ممثلي هذه الحركة يتخوفون من أنه بتحويل مشروعهم إلى حزب عادي، سوف يفقدون المؤازرة، وأن بدا ممكنا حدوث لفتة من هذا النوع حين تكون الخسارة واهية، سواء في عدم وجود حزب علماني منافس، أو يوجد ولكن منافسته ضعيفة الأثر.

وفي كل الحالات، لا تكمن تحديات هذه الأنماط (الإسلام الرسمي، الشعبي، والراديكالي) في فعالياتها الاعتقادية فحسب، وإنما كذلك في وظائفها السياسية الكامنة (تشكيل مقولات شمولية للأعضاء، تأكيد الهوية، القابلية لجدلية الانغلاق والانتفاع والمقاومة والاستيعاب...)، بما يوحي أن سياق تاريخية هذه الأنماط، يظل الإطار الذي يعين موقعها وممارساتها في عملية التحول الديموقراطي، ويفتح الطريق أمام استيضاحها، وهو ما لا يمكن أن يتم إلا عبر دراسات عيانية مشخصة، تقف على كفاياتها ومثالبها واستراتيجياتها، تعميقاً لمجال درسها، كمسار يتجاوز مجرد الإلمام إلى الدراية الناقدة.

أيا ما كان الأمر حول قضية الديموقراطية، فالملاحظ إلحاح وأهمية حضورها الراهن، بالنظر إلى فوران تفاعلاتها الدولية، واحتدام مؤشرات أزمتها الداخلية في مصر، والبادية في إخفاق النظام السياسي وضعف شرعية الدولة، وانتفاء مبدأ تداول السلطة، واستمرار قانون الطوارئ والقوانين الاستثنائية، وقيام نظام دستوري يراوح بين البرلمانية والرئاسية، وانعدام قنوات حزبية تعكس مصالح قوى اجتماعية مؤثرة، وكلها معطيات زادت بتعقيداتها وتداعياتها في تغذية الصراع الفكري والأيديولوجي والسياسي حول مختلف المسائل المرتبطة بها ضمن دائرة الخطاب الإسلامي، الذي يحاول توجيهها وتأطيرها.

وما يجدر ذكره أن هذا الخطاب، وباسم الدفاع عن الإسلام كدين ودولة، يصرف همه في التباهي بالشورى التي يري أن الإسلام سبق بها ما أنتجته الحضارة الغربية من ديموقراطية، وفي تقييد محددات الديموقراطية بقيود عقيدية باعتبارها دخيلة على الإسلام. والخطاب في هذا ينطلق من نصوص فقهية واعتبارات معتقدية بعينها في هذه القضية. ذلك أن التجربة التاريخية لعلاقة الفقه بالسياسة تتحدد بعامة في السياسة الشرعية، وتدور في الغالب حول الخلافة والبيعة والأفاضل الذين هم أهل الحل والعقد والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والشوري والشوكة ووجوب طاعة السلطان وولاية الفقيه، فيما نتلمحه لدى البعض من المفكرين الإسلاميين (ابن يوسف، الماوردي، ابن أبي الربيع، المرادي، ابن الأزرق، ابن تيمية، الشهر ستاني، ابن خلدون...)[١].

وتشي هذه الأعمال بأن الشأن السياسي لم يول سوى اهتمام جزئي، ومن ثم لم يمد الخطاب الإسلامي بما يلزم من عدة نظرية ومنهجية، وهو ما يرجعه حميد عنايات H. Enayat إلى أسبقية الممارسة على الفكر السياسي الإسلامي[٢]. ذلك أن المستهدف، على ما يرى برهان غليون، كان إظهار روح السياسة، لا عمل السياسة، أو بمعني آخر إبراز مشروطيتها بالكتاب والسنة، لا بالرغبة والهوى، مما استتبعه غياب ثقل مقولات السياسة وأطروحاتها[٣]، وهي مقولات يفسر فالح مهدي F. Mahdi تأخرها حتي القرن الثالث الهجري، بعدم إمكان تجاهل وجود الآخر، وبيزنطة بنحو خاص، وقتذاك[٤].

---

(١) يراجع على سبيل المثال: العهود اليونانية لأحمد بن يوسف، وسلوك المالك في تدبير الممالك لابن أبي الربيع، والإشارة إلى أدب الإمارة للمرادي، ونصيحة الملوك للماوردي، وبدائع السلك في طبائع الملك لابن أبي الأزرق، ومقدمة ابن خلدون، والملل والنحل للشهرستاني، والأدب الكبير لابن المقفع، وكتاب التاج للجاحظ، وآراء أهل المدينة الفاضلة للفارابي، وتحرير السلوك في تدبير الملوك لأبي الفضل محمد بن الأعرج.

(٢) Enayat, H.: Modern Islamic political thouht, University of Texas press, Austin, 1982, pp. 68-69.

(٣) Ghalioun, B., Op. Cit., P.83.

(٤) Mahdi, F., Fondements et Mecanismes de l'etat en Islam - L'Harmatton, paris, 1991, P.81.

أيا كان الأمر حول قلة اهتمام الخطاب الإسلامي بالفكر السياسي، لنتعرف على موقف خطاب الإسلاميين المستقلين منه:

إن البشري يتفق مع هذا الطرح، حين لاحظ أن الفكر الإسلامي: "لم يتقدم في المجال السياسي إلى ما يفيد في بناء مؤسسات الحكم الحاضرة، وإنما اكتفى بالحوار حول مدي إلزام الشوري أو التوجس من أن تكون الديموقراطية بابا تلج منه العلمانية[1].

والإطلالة الأولي على خطاب الإسلاميين المستقلين توحي بقبوله الديموقراطية، وإن بدت خشيته من وجهها الغربي، اعتباراً من أنها بصورتها الحالية وليدة الغرب، إضافة إلى تعامله مع شقها السياسي دون غيره، كمجرد شكل لنظام الحكم، وتوزيع لموارد سياسية لا كقضية مجتمعية بما يبعدها من جوانبها الاقتصادية والاجتماعية، تلك التي تلف حول كفالة نصيب عادل من الثروة، والمساواة بين الجميع في كافة الحقوق دون تمييز. فهويدي يرى أن: "من شأن الممارسة الديمقراطية الحقيقية أن تشيع الأمل في إمكانية التغيير السلمي للأوضاع السياسية والاقتصادية"[2]. ويراها أبو المجد: "خير صيغة لاتخاذ القرارات حين تتعدي الرؤى ريختلف الرأي"[3]. ولديه، فالحكم في الإسلام ليس نظاما ثابتا فصلته النصوص، كما أن أسلوبه لايتبع صيغة واحدة، وإنما يكون الحكم إسلاميا حين يلتزم بمبادئ الشورى، ومسؤولية الحكام عن أعمالهم، وسيادة التشريع المستمد من مصادره الإسلامية، واحترام حقوق الأفراد وحرياتهم، بما يعني أن الإسلام لا يقيم حكومة دينية، وأن حكم الفرد لا حجة فيه ولا دليل، وأن الخلافة ليست النظام الإسلامي الوحيد. كذلك فإن البشرى ليس لديه ما يمنع من تعدد أشكال التصور الإسلامي للنظام السياسي، إذ: "بالنسبة للتصور الإسلامي، فإنه يمكن أن يتفرع عن أصوله العامة ومسلماته الأولى أكثر من تصور لنظام سياسي أو

(١) طارق البشري: حوار الإسلام والعلمانية، مرجع سابق، ص٣٩.

(٢) فهمي هويدي، إحقاق الحق، مرجع سابق، ص٩.

(٣) أحمد كمال أبو المجد: البيان، مرجع سابق، ص٩.

اجتماعي واحد، ويمكن أن يختلف بعضها عن بعض في الفروع بتباين ظروف الزمان والمكان، أي باختلاف أوضاع الواقع أو باختلاف وجوه النظر إلى الواقع من الفئات الاجتماعية المتعددة، ولكنها كلها تظل تجمعها أصول العقيدة الإسلامية ويجمع فئاتها وشعوبها الالتزام بهذه العقيدة. ومن هذه الأصول، أن يظل النظر الإيماني الإسلامي وتصوراته العقيدة ومصادر شريعة الإسلام وأحكامه، يظل كل ذلك الإطار العام للنظام الاجتماعي وأسس بنائه ووجوه النشاط فيه وأنماط علاقاته تعاملا وسلوكا، يظل يشكل المرجعية الأساسية والمصدر الأساسي للشرعية العليا المهيمنة في المجتمع جماعات ومؤسسات وأفرادا[1]. والأمر عند البشري مرهون بشرطين: أولهما صيغة مشروع وطني يتضمن أهدافا مشتركة لكافة القوى والجامعات المكونة لعناصر الجماعة السياسية، والثاني نظام أو قنوات تنظيمية، يطمئنون إلى أن لديها الحد الأدنى من القدرة على تنظيم خصامهم وإنهائه بقدر من الموضوعية وعدم الانحياز المطلق[2]، مميزا في ذلك بين التنظيم الديمقراطي البادي في بناء مؤسسات اتخاذ القرار، وبين التنظيم الشورى البادي في القضاء بوظيفتيه التشريعية والقضائية.

وينادي العوا بضرورة الديمقراطية، استنادا إلى النصوص القرآنية الداعية للشورى، كطريق لتمكين الأمة من أن تقرر ما تراه صالحا لها في كافة شؤونها العامة. وأنه ليس هناك من طريق آخر، إلا العمل وفق الشريعة والقانون، لا الثورة ولا المؤامرة ولا الانقلاب ولا الاجتياح الشعبي – فالطريقة الوحيدة التي تصلح في مصر هي العمل الهادئ السياسي المنظم العاقل، من خلال القنوات الشرعية المسموح بها مهما تكن ضيقة[3].

ومع ذلك ورغمه، لا يمكن الاكتفاء بأن خطاب الإسلاميين المستقلين يقبل بالديمقراطية كاختيار قولي. ذلك أن مسار وعي الديمقراطية يمتلك تعينات متداخلة على كافة أصعدة العقل والمجتمع والفرد، ومنظومة قيمية من الحرية والمساواة والعدل،

---

(١) طارق البشري، الحوار الإسلامي العلماني، مرجع سابق، ص٣٣.

(٢) طارق البشري، الملامح العامة للفكر السياسي الإسلامي، مرجع سابق، ص٩٢.

(٣) محمد سليم العوا: في النظام السياسي، مرجع سابق، ص٢٤١.

وقواعد تؤمن حقوق التعبير والتنظيم وبقية الحريات العامة، ومبادئ حول نقل السلطة وصنع القانون والتعددية، واحتضان المسألة الاجتماعية الأوسع التي تطول أوضاع وحقوق الكتلة الشعبية العريضة[1]، بما يسهم في حل كافة التناقضات الكابحة لها، وبما يعني أن القضية ليست مجرد تقبل الديمقراطية من عدمها، بل كيفية التعبير عن مسار وعيها في هذا الخطاب.

وهنا نجد هويدي، المؤيد للتعددية، يشترط أن تقوم على أرضية إسلامية، ويعني بها حظر قيام أحزاب تقوم على العداء للإسلام وانكار أصول تعاليمه[2]، وهو شرط قد يتحول في التطبيق العلمي إلى غير مسار الديمقراطية.

أما أبو المجد، فيرى أن الأمر يجب أن يتم إقراره "فيما لا تقوم فيه الحجة القاطعة، برأي الخبراء والعلماء"[3]، وفي هذا افتراض مشروعية قيام جهاز تشريعي يكون قيمًا ووليًا لا مرجع وراءه، يقرر ما يدخل وما لا يدخل في إطار القطع الشرعي. ويطالب كذلك بوجود: "قواعد منظمة يعلو سلطانها في الجماعة، تستمد أساسا من الوحي"[4]، بما يعني وضع أسس تشريعية بمنأي عن المجتمع، لا ضمان لعدم انقلابها إلى ممارسة استبدادية، تعظم أمزجة القمع وتبارك سيوف الاستبداد.

ويقبل البشري بالديمقراطية كمجموعة من الأشكال والصيغ التنظيمية، مع تسييجها بضوابط وثوابت الشريعة، وهو ماينفق معه العوا بشكل آخر، حين ينفي حاجة الدولة الإسلامية المعاصرة إلى فكرة افتراض النيابة أو الوكالة بين الأمة وأعضاء المجالس النيابية فيها، ما دام أهل الشورى يعملون لمصلحة مجموع الأمة، لا مصلحة الناخبين فحسب[5].

---

(١) Stankiowitz, W.J.: Appraaches to Democracy - philosophy of Government at the end of the twentieth century, Edward Arnold, London, 1980, PP.71-76.

(٢) فهمي هويدي، للإسلام والديمقراطية، مرجع سابق، ص٩٣.

(٣) أحمد كمال أبو المجد: المسألة السياسية، مرجع سابق، ص٥٨٤.

(٤) أحمد كمال أبو المجد: المسألة السياسية، مرجع سابق، ص٥٨٨.

(٥) المرجع نفسه، ص٥٨٨.

من المرجح أن مثل هذه الشروط لن يكون ممكنا فصلها عن خطر ممارسة سلطة لا حدود لها، وذاك خطر يتجاوز اعتراف "أبو المجد" بأن الإسلام لا يقيم حكومة دينية، أو إقرار البشري بقنوات تنظيمية، أو سعي العوا إلى المشاركة في العمل السياسي بالطرق السلمية المشروعة، أو تزكية هويدي للممارسة الديمقراطية، واعتبارها في مقام المفضول، إذا عاب الأفضل وهي الشورى.

ذلك أن هذا التشريط للديقراطية من شأنه أن يوقف الخطاب عند مستوى الدعوة اللفظية إليها، بشكل فيه كثير من اللاتماسك والتملص الذرائعي، بما يشي أن طرح المسألة الديمقراطية لا يمثل قناعة راسخة في الخطاب، وأن خيار الديمقراطية ليس خيارا مبدئيا لديه، بله خيار تقية يجري اعتماده مؤقتا. وهو ما خلص إليه حيدر إبراهيم حين ذكر أن الحركة الإسلامية: "لم تقترب كثيرا من التشبع بالقيم الديمقراطية. وقد يكون ذلك بسبب ظنها أنها تمتلك ما هو أرقى وأنبل من الديمقراطية[١].

ويتبع ذلك أن المماثلة بين الشورى والديمقراطية لاتقارب المفهومين في حدودهما الخاصة وشروطهما التاريخية المواكبة لنشأتهما وتطورهما، بما يؤدي إلى تقويمهما، وإلى استبعاد تلويناتهما النظرية الخاصة.

وهذا النوع من المماثلة يستبعد أسئلة التفاصيل النظري، التي تبرر الأوليات الفلسفية لكل مفهوم، وتتيح فك الارتباط العشوائي الذي يقيمه المماثلون. فالشورى لا تشكل عنصرا مقننا ضمن نظام الحكم الإسلامي. أنها وجدت فعلا بشكل متقطع في بعض مراحل الخلافة والملك الإسلامي، ولكن دون أن تكون جزء من بنيته. أما الديمقراطية فنظام من الممارسة السياسية تكرسه أوليات الفلسفة السياسية الليبرالية، تؤسسه فلسفيا في دائرة العقلانية، وتقعده قانونيا، وتصنع له اجتماعيا وتاريخيا المؤسسات والمعايير المتغيرة والنسبية.

---

(١) حيدر إبراهيم علي: "حول ضرورة الحوار بين الحركات الإسلامية والقوى السياسية الأخرى" في مجلة (الطريق)، العدد الخامس، سبتمبر ١٩٩٤، بيروت، ص١٥.

يتم ذلك بحجة التواصل التاريخي، مع أن المماثلة بين هذين المفهومين أدي إلى توليد الانقطاع. فالديمقراطية، انطلاقا من كونها *الوجه السياسي للمعتقد الليبرالي*، تسلم بمبدأ السلطة التعاقدية، وبالاختيار العلماني والتعددية، في مقابل أن الشوري محكومة بنصوص عقائدية مطلقة، مخالفة لأسس المعتقد الليبرالي.

٢ - المــرأة:

ويبدو الحديث عنها في هذا الخطاب حريصا على التعامل معها كمادة ينقش عليها لغته بأكثر الصيغ العمومية، التي لا تغضب أحدا ولا تعني شيئًا في نفس الوقت، بما يطويه ذلك من معرفة مضمرة ومفاوضة على حقوق هذه الفئة.

فالخطاب، ابتداء لا يعطي المرأة قيمة تتوازى مع ما قدمه حول الديمقراطية أو حتي الأقليات، على تداخل هذه *القضايا وتشابكها*. وعلى *المحل الآخر*، ينهل بداهاته أساسا من التراث الذي يصاحب رؤيته ويغذيها حولها، فيما يتبدى معلمه المصاحب في بقائه مسكونا بهاجس تبعيته ودونية المرأة، تلك التي يحاول دحضها.

يتعلق أمر هذا الدحض، حين يرفض هويدي استغلال بعض الباحثين بين ما هو تشريع عام وما ليس بتشريع، في تقريرهم أن النساء في حكم الإسلام ناقصات عقل ودين، أو حين ينعي على حركة طالبان في أفغانستان البدء بحجاب المرأة، معتبرا ذلك إحدي أشكال الإصلاح من فوق، وخلل ترتيب الأولويات، وخلل مماثل في منهج الإصلاح وأسلوبه. ويشجب أبو المجد النظرة الخاطئة إلى قضية المرأة باعتبارها قضية صراع بينها وبين الرجل، كما يرفض النظرة المتخلفة إليها كمخلوق متدن أو مجرد متاع الرجل. فالإسلام لديه يقرر، بلا مواربة، المساواة المطلقة بينهما، إلا ما استثناه الشارع وهو قليل. وإنما يحترم حقيقة الاختلاف العضوي بين الرجال والنساء، وما يترتب عليه من أولويات الوظائف الموكلة لكل منهما في الأسرة والمجتمع، وأن مشاركتها للرجل

أنشطة الحياة المختلفة، أمر لا بد منه لأداء مهمتها في الحياة، وقد أسبغ عليه الإسلام آدابه الشرعية(١).

أما البشري، فيرى أن جوهر القضية لا يتعلق بالحجاب والسفور، ولكن بموضوعي التعلم والعمل. ولديه، فإن العقلية الغربية التي تفضل وضع الحجاب والسفور على ميزان التخلف والتقدم، يفوتها أن انتقال المرأة من السفور إلى الحجاب تم طواعية، وأن الاتجاه الغالب من دعاة الحجاب لا ينكر حق المرأة في التعلم والعمل، إضافة إلى أن الفكر العلماني الأوروبي الحديث لا يقيم مساواة مطلقة بين المرأة والرجل في مجالات العمل، بما يعني أن التركيز على المعنى الدلالي الذي تعبر عنه هذه المسألة، يجعل من النقاش مواجهة بين نظامين دلاليين دائما متناقضين(٢).

وينطلق العوا في مقاربته لقضية المرأة من تأكيد وحدة الأصل الإنساني مبدأ المساواة، الذي تقرره الشريعة بين الذكور والإناث في الحقوق والواجبات، إلا ما استثني بنص خاص، مؤكدا أنه لا تعارض بين قيام المرأة بواجبها السياسي وولايتها المناصب جنبا مع واجباتها الأخرى، مؤولا الحديث حول عدم فلاح من يولون أمرهم للمرأة، باعتباره يشير فحسب إلى الولاية العامة للدولة الإسلامية(٣).

والمراجعة المتأنية لما ورد هنا من أفكار، تشي بأن قضية المرأة لم تطرق في خطاب الإسلاميين المستقلين إلا معممه ومعزولة عن قضايا المجتمع. ذلك أن الحديث عن دحض عداء التراث ضد المرأة لدى هويدي كان يمكن مع تجذيره أن يفند تفسيرات أخرى مغلوطة فيها تزدحم بها كتب التراث عن أفكار معادية لتحرر المرأة. كذلك فإن ما ذكره أبو المجد عن اختلاف المرأة العضوي، وعن اسباغ الإسلام على مشاركتها للرجل آدابه الشرعية، يهيمن عليه التصور الذي يقول بأن طبيعة المرأة تحدد كينونتها ومكانتها الاجتماعية.

---

(١) أحمد كمال أبو المجد، البيان، مرجع سابق، ص ص٦١-٦٢.

(٢) فرانسو ابورجا: الإسلام السياسي – صوت الجنوب، ترجمة لورين ذكري، دار العالم الثالث، القاهرة، ١٩٩٢، ص ص١٢١-١٢٢.

(٣) محمد سليم العوا: "حاجتنا إلى فقه جديد" في جريدة (الأسبوع)، ٨ سبتمبر ١٩٩٧، ص٧.

أما ما أورده البشري عن ثقاب النظريتين الغربية والإسلامية حول تعليمها وعملها، فيجبه أن طبيعة المؤسسات التعليمية والمهنية لدينا منسجمة تاريخيا مع دور الرجل، مما خلق تناقضا حقيقيا في تعليم المرأة وعملها، المنظم لدخول العصر والمجتمع، وهو مالم تعهده النظرة الغربية. فواقع هذه المؤسسات عندنا يوحي بأن دخول المرأة فيها، هو ضرب من الدخول لعالم الرجال. وهذا الحس هو الذي يوحي بالنظر إلى تعليمها وعملها كشكل من أشكال المقايسة بالرجل، باعتباره معيارًا موجودًا في الواقع المصري.

كذلك فإن مناداة العوا بصوغ فقه جديد للمرأة يعد أمرا لا يمتلك إمكانية تحقيقه، في إطار موجودات الواقع من قوى فاعلة وأنماط سلوك؛ ومسار تاريخ طويل وعمق التأثير. فالأمر لا يتطلب تهيئة "نظرية" جديدة تكون المرأة موضوعها أو حتى ذاتها، بل يستوجب خلخلة الآلية النظرية التي أسسها النظام البطريركي في مجتمعنا منذ القديم(١)، ناهينا أن هذا الفقه الجديد للمرأة لابد أن يجيئ تعبيرا عن فقه جديد للمجتمع.

هكذا ترتسم صورة المرأة في هذا الخطاب، مستسلمة لأساليب توجيهية تتفوق على جهد الاستقراء والاستطلاع العياني، بما يجعلها صالحة لكل زمان ومكان.

والمفارقة أن رؤية الحركة الإسلامية المعاصرة في مجملها بإزاء قضية المرأة، وبصرف النظر عن تقييمها، تتفوق إلى حد كبير على ما ورد في هذا الخطاب. فالمتتبع لممارسات هذه الحركة لا يملك إلا أن يسجل تعاظم مشاركة المرأة في إطار تنظيماتها، سواء من حيث حجم العضوية، أو أسلوب الإعداد، أو أشكال المشاركة وأسسها الحركية والفكرية، وطرحها وضع المرأة في المركز من وثائقها، وهي أمور لم يتسع لها صدر خطاب الإسلاميين المستقلين، الذي لم تتعدى رؤيته في جملتها الإعلان الوجداني، والدعوة إلى الأخذ بيد كائن ضعيف، بما يوحي أنه لم يساهم العموم في رفع الالتباس حول قضية المرأة.

---

(١) Smith, D.: The Everyday World as problematic - A Feminist Sociology, Northeastern university press, Baston, 1987, P.123.

٣ - الـثروة:

ونبادئ هنا بأن الخطاب يبتعد عن منظور "أسلمة" الاقتصاد ومذهبته بمثل ما يمارس لدى الآخرين حو "الاقتصاد الإسلامي" كمقابل "للاقتصاد الحر" و"الاقتصاد الجماعي"(١).

فالإسلام، على ما يقول أبو المجد، لم يضع نظاما اقتصاديا مفصلا، وأن أقر مبادئ وأسسا تعين على تنمية الثروة وتطهيرها، وإقامة العدل في تداولها وتوزيعها، من أهمها: مشروعية لا إطلاقية الامتلاك، وعدم جواز الاكتناز، وحظر الربا، وإمكان إقامة مؤسسات غير ربوية في المعاملات، وكفالة حقوق الضعفاء والفقراء، ومن ثم ليس مطلوبا من الإسلاميين، لديه، إثبات تميزهم وخصوصيتهم بمناهج يتفردون بها في الإصلاح الاقتصادي، وأن أرتأى أن الخروج من النظام الاقتصادي القائم على الربا إلى آخر غير ربوي لا يتم بغير إقامة مؤسسات استثمارية وإدخارية إسلامية، وأن تجربة المصارف الإسلامية عجلت نوعا ما بنمو الفقه الإسلامي في هذه الساحة.

لكنه، وعلى جانب آخر، قد يدهش المرء لهزال اهتمام الخطاب بقضايا الثروة، واختزالها إلى ما هو أخلاقي، برغم أن التراث العربي الإسلامي يزخر بالعديد من الأعمال التي تناولت القضايا الاقتصادية(٢).

---

(١) يشار في هذا الصدد إلى أعمال: أحمد شلبي، شوقي الفنجري، محمود عساف، فتحية النبراوي، وجدي حسين، وشوقي دنيا وغيرهم، إضافة إلى أعمال بعض من الباحثين الأجانب، يقف منان M. Mennan على رأسهم، والذي اتخذ من الإسلام وقيمه ومنطقه وفكره إطارا أو قاعدة ومنهاجا يصوغ علم اقتصاد إسلامي، موضحا الطاقات والإمكانات الفكرية والمنهجية، والضمانات النظرية والعملية، والمعايير الاجتماعية والأخلاقية التي تسهم في بناء الاقتصاد الإسلامي كجزء من نظام شامل للحياة. يراجع:
Mennan, M.A.: Islamic Economies - Theary and Practice, Islamic Academuy, Cambridge, 1986, P.50.

(٢) يكفي أن نورد، كمثال على ذلك، ما ذكره أبو يوسف حول: الجزية على الأعناق، مال الصدقة، تخميس "أسباب الله" من معادن وحلية وعنبر، واختلاف وجوه التوزيع من تخميس للغنائم، والعيني مع الوارد، والعيني السنوي، والوقف، والإقطاع، وقسم الصدقة، وكري ما فيه شراكة المسلمين. لمزيد من التفصيل، يراجع: أبو يوسف يعقوب بن إبراهيم الكوفي، كتاب الخراج، نشر قصي محيي الدين الخطيب، القاهرة، ١٣٠٤ هجرية.

والأمر هنا يتعلق في الأساس بنظرة خطاب الإسلاميين المستقلين للمجتمع، على أنه رابطة توحدها العقيدة، لا ككيان تربط المصالح المعملية البادية في إنتاج الثروة وتوزيعها بين طبقاته وفئاته، وهو ما يسفر توقف الخطاب في مسألة الثروة عند حدود التنديد الأخلاقي باكتنازها ونهبها وآثارها الربوية، وهو استناد لا يمكن، برغم وجوبه، ترجمته إلى آليات حقيقية في ظروف اقتصاد مجتمع يفترض وجود أواليات تعمل بمعزل عن الحافز الفردي، وبمنأى عن الغاية التي يسعى إليها، ويرسي الأساس للتباين والتغاير بين الفعلين الاقتصاديين وبين الممارسات الاقتصادية. نتلمس ذلك جليا لدى هويدي في حملته ضد الانحراف والفساد وإهدادر المال العام والتي ذهب فيها إلى حد اعتبار من استباح لنفسه الغش في أقوات الناس خارجا عن الملة، والتي يعزوها إلي: "الثغرات القائمة في صيغة الممارسة الديمقراطية التي نطبقها، والتي يظهر لنا أنها رغم ما حققته من انجاز، لم تتقدم على النحو المنشود باتجاه تعزيز الرقابة الشعبية وجدية المساءلة السياسية[1]، أو في فضحه مظاهر البذخ عند الأثرياء الجدد، أو الاعتماد على الخارج ومطالبته بالتسلح بفقه الاستغناء والتعفف، أو في دعوته الأغنياء إلى البر والمشاركة[2].

وهويدي لا يغفل هنا، وهو القانوني، أن الدولة التي تتحول إلى الديمقراطية دون سن قوانين للسيطرة على انتشار الصراع بين المصالح، والسعي وراء الثروة، والرشوة، ووضعها موضع التنفيذ، وإطلاق الحرية لوسائل الإعلام في تناول قضاياها، لابد أن تتعرض لأخطار الضغوط الشديدة من جانب المسؤولين للحصول غير الشرعي على نصيب من الثروة. ويعرف كذلك أن محاولة تحقيق العدل الاجتماعي في المجتمع ليس معلقا على كرم المستعدين للتبرع والاحسان وأريحية الأغنياء، وهو ما تنبه إليه هويدي حين أعتبر الظلم محرما ومقاومته واجبة باعتباره لديه عدوان على حق الله، وانتهاك لقيمة العدل، التي هي هدف الرسالة والنبوة، وأن الإسلام أباح القتال لرده.

---

(١) فهمي هويدي: أحقاق الحق، مرجع سابق، ص١٩٧.

(٢) فهمي هويدي: حتي لا تكون فتنة، مرجع سابق، ص١٤٨.

أو مـا يذهب إليـه العـوا حين ارتأى أن تحقـيق المصلحـة في الثـروة إنما يكون وفق القـواعد العامة الإسلامية، وأهمـها فرض العدل وتحريم الظلم[1]، وإن جاءت معالجته على صيغة معممة.

أما البـشري فيقـدم صيغة إجرائية للتعامل غير الربوي، حين يري أنه ما دام النظام الربوي يقوم على قاعدة مؤسسية، فإن مقاومته تكون بتكوين نظام مؤسسي بديل عنه ليحل محله ويقاومه[2]، وإن نبه إلى مخاطر انزلاق هذا النظام إلى حالة من التردي المعيق للمشروع الإسلامي في طموحه نحو الاستقلال الاقتصادي، بطرق وأساليب قد لا تحقق النفع العام للجماعة الوطنية، ولا تلتزم شرعية الموقف الحلال الذي كان سببا في استجلاب أموال المودعين. ويذكر البشري: "أن التعامل بغير الربا واجب، ولكن ذلك هو أول الحلال. فلا يتم حلال التوظيف إلا بالنظر إلى وجوه استثمار الودائع المجمعة، وهل توظف فيما يخدم الجماعة السياسية الوطنية أم لا، وهل توظف فيما يحقق نهوض الجماعة واستقلالها أو لا، وهل يمكن أن يكتمل لتوظيف المال حله إن قام في تجارة مشبوهة أو أفضى إلى احتكار سلعة، مما يحتاج الناس، أو جعل همه المضاربة على أسعار السلع الضرورية أو أسعار أراضي البناء، وهل يمكن أن يكتمل حله أن دعم التبعية الاقتصادية أو ارتبط بما نعرف أو لا نعرف من مؤسسات القمع الدولي"[3].

وفي ذات المجرى، يتحدث هويدي عن مشروعات: "تستثمر الدين وتستخدمه، لكنها ليست من الدين. وكل العلامات والعناوين الإيمانية التي تثبت على واجهاتها لا تكسب أيا من تلك المشروعات حرمة أو حصانة من أي نوع"[4].

علي أنه، وخارج هذا السياق، لا يشغل الخطاب نفسه بقضايا ملحة وحاضرة، من مثل: تقييم البرامج التنموية، وشكل استثمار الأرض الزراعية، والتفريط الواضح للثروة،

---

(١) محمد سليم العوا: في النظام السياسي، مرجع سابق، ص ص٢٠٥-٢١٠.

(٢) طارق البشري، الحوار الإسلامي العلماني، مرجع سابق، ص٤٠.

(٣) طارق البشري: "المشروعات الاقتصادية والرصيد الديني الوطني العام" في مجلة (الحوار)، السنة الثانية، العدد السابع، خريف ١٩٨٧، ص ص٤٥-٤٦.

(٤) فهمي هويدي: حتي لا تكون فتنة، مرجع سابق، ص٢٦.

والعلاقة بالمتروبول، وتصاعد المشكلة الغذائية، وازدياد حدة التفاوت الطبقي، ومظاهرة الاستهلاك الترفي والبذخي، أو الحق المعلوم وكلها قضايا لا يفيد فيها تعلة هويدي القائمة على معارضة استدراج الحل الإسلامي إلى الدخول في التفاصيل، انطلاقا لديه من أن دعاته: "ليسوا مطالبين بأكثر من عرض إطاره العام على الناس"[1]، وأن جاز القول بامتلاك الخطاب لتوجه رأسمالي اجتماعي معتدل، يهتم بالاستثمار والاتجار.

إجمالا، يبدو موقف خطاب الإسلاميين المستقلين من الجماهير، وبرغم أهميته، أقل من مواقفه الأخرى.

ذلك أن توظيف معطيات الخطاب في هذه القضايا السياسية والاجتماعية والاقتصادية مثل ضعف وعي الخطاب، نتيجة عدم بلوغه مستوى من التطور يجعله قادرا على طرح هذه القضايا طرحًا واضحًا.

خامساً – تقييم نقدي:

وهكذا فإن الخطاب على صعيد المواقف التي نطق بها، لم يستطع أن ينقل أفكاره من ميدان التأمل العقيدي إلى مجال الوجود الأوسع للتاريخ: فبحثه في التراث بدا كآلية تعويضية، تستعاد عبرها القيم "الأصلية" التي تمثل الخصوصية والعودة إلى السلف أكثر مما يشكل وضعا تاريخيا ممكنا، مما حدا به أن يتعامل معه كذريعة لمقاومة العلمانية "الدخيلة" والغرب. ونظرته إلى التاريخ لم تشكل أكثر من تجميع لذاكرة محاصرة بسلطة النص المؤسس. وموقفه من الآخر بأنه كمحاصصة غائمة المعالم بين نزوع التمايز وطموح التعايش، أو بين إرادة الإلغاء ورغبة الاعتراف، كنوع من الاستخدام السالب لمفهوم "الواقعي العقلاني" عند هيجل. أما موقفه من الجماهير،

---

(١) فهمي هويدي: أزمة الوعي الديني، مرجع سابق، ص١١٦.

وبخاصة ما يتصل بقضايا الديمقراطية والمرأة والثروة، فقد بدت أشبه بتوجيهات تعبر عن نوعيات من ردود الفعل (قبول الديمقراطية كاختيار قولي، صوغ فقه جديد للمرأة، وتنمية المال وتطهيره)، هي، على جدواها، صيغ خام، تستوجب تحـويلا ومساءلة حتي تعثر على تحقيقها الفعلي، فضلا عن أنها قد تستحيل شعارا لقوى اجتماعية تبعيه.

وفي محاولة لرصد علامات الغياب في هذا الخطاب، يسترعي الانتباه إيثاره عدم الخوض في الجدل القائم بشأن مواقف أخرى، منها ما يتصل بالمحاولات الدائبة لتخليف فعاليات الأمة، أو رهنها في أحضان التبعية، والتي لم تقف عند حد الغذاء أو التجارة المديونية أو التسلح، بل امتدت لتضخ اندفاعاتها نحو مجالات أوسع لاستئثار، ناهينا عن قضايا أخري تطرح نفسها على الساحة، من مثل ما يتعلق بقضايا التنمية، والمجتمع المدني، والسلام القادم بخطي أمريكية، والتطبيع مع إسرائيل، وكلها قضايا ملحة لا تكفي إشارات الخطاب العابرة لها.

الفصل الخامس

المحتوى المعرفي

على أن استعراض مواقف الخطاب ورهاناته لا تكفي وحدها لسبر غوار خطاب الإسلاميين المستقلين، بل علينا أن نردفها بمساءلة المحتوي المعرفي الذي يتحرك عبره، بالبحث عن أصول التفكير فيه، وفحص معايير وقواعد إنتاجه للمعنى وتحليل آلياته، ومعاينة أساليب وطرق بحثه، أن على مستوى استخداماته المفاهيمية أو أدواته النهجية أو المرجعية.

أولا - الجهاز المفاهيمي :

والأمر هنا يتعلق بمنظومة المفاهيم التي يتولى هذا الخطاب استدعاءها من أجل استنطاق مواقفه ورهاناته التي صاغت له حدوده وآفاقه، اعتبارا من أن هذه المنظومة بمثابة الميدان الأبرز لهويته النظرية، ومن ثم فإن مقاربتها يمكن أن تسهم في التعرف على مدي تدقيقها وإجرائيتها وملاءمتها وقدرتها على المساهمة في تقوية الامتلاك المعرفي للمواقف والرهانات التي قدمها الحقل الخطابي للإسلاميين المستقلين.

ذلك أن كل مفهوم هو صياغة نظرية لها مقصد يعطي له دلالته، بما يعني أن المفهوم لا يكتسب معنى لذاته، بل بحسب ما يقصد إليه. هكذا تتولد المفاهيم داخل الخطاب، لتنعكس الصور الأساسية التي يقيم بها علاقته مع موافقة.

ويعتمد الخطاب في استخدامه على آليات الاستبدال، والتعميم، والمناقضة، والتقنيع، وإعادة الإنتاج، والمزاوجة المفاهيمية. وكلها آليات لا يمكن الاكتفاء بالنظر إليها كتقنية، بل أيديولوجية، مادامت تمتلك في استخداماتها وظائف التعميم والتبرير.

لنعاين أهم هذه الآليات:

١ - الاستبدال:

والاستبدال أو القلب في اللغة يعني صرف الشيء عن وجهه، بأن توضع لفظة موضع أخرى. ولعل أول ما يلفت الانتباه في هذا الصدد، أن الخطاب يستمد أغلب مفردات منظومته المفاهيمية من المصطلحات الإسلامية، بواسطة صك تحويلات واستبدالات على المفاهيم التي يستخدمها: هكذا تصبح "الشورى" بديلا عن الديموقراطية"، و"الجماعة الوطنية" بدل "الشعب"، و"الاجتهاد" بدل "حرية الفكر"، و"العالمية" بدل "الأممية" ذات الارتباط بالاشتراكية، و"الاحتجاج" بدل التعبير الليبرالي "المعارضة"، و"العمل" بدل "الممارسة" ذات العلاقة بالماركسية، و"الصليبية" بدل "الاستعمار" و"الإمبريالية"، و"الإحياء" بدل "التقدم"، و"الإسلاميين" بدل "الجماعة الإسلامية"، و"الصحوة الإسلامية" بدل "الحركة الإسلامية".

يتم ذلك انطلاقا من نزوع أساس يلف حول تأكيد انتماء الخطاب إلى العقيدة. ولقد يكفي للدلالة على ذلك استيضاح استخدام الخطاب لمفهومي "الأمة الإسلامية" و"الشوري": فمن جهة، يتخذ من الجماعة الدينية الاعتقادية ودائرتها العالمية الممثلة في دار الإسلام أو الأمة الإسلامية، على امتداد ما بين "محور طنجة - جاكرتا"، وفي زمان يزيد على أربعة عشر قرنا، وحدة تحليله الرئيسية[1]. وهنا يبدو مفهوم "الأمة"

(١) يورد أوليفيه روا أن وحدة الأمة الإسلامية مفقودة على المستوى السياسي، كما هي مفقودة على المستوى الجغرافي، ويقترح الحديث عن حركة إسلامية وليس عن أممية إسلامية. يراجع: أوليفيه روا، مرجع سابق، ص١٢.

في هـذا الخطاب قسيم مـرجـعيـات ثلاث: الأولى تـاريخيـة بتـحـويل تجارب وذكـريات الشعوب التي دخلت الإسلام إلى تاريخ واحد لأمة واحدة، تكون فترة النبوة هي مركزها ومرجعها، والثانية عقيدية كجماعة يربطها انتماء ديني يتخطى حدود الزمان والمكان، والثالثة سياسية تقـوم على الطمـوح إلى سلطة واحـدة تتوحد في ظلها الأمة.

وهذه الأمـة تحـوي في إهابهـا الدائرة العـربيـة ودوائر أخـري، باعتبـارهـا رابطة الجهاد ومجال توثيق عري "الصحوة"، انطلاقا من تصور دور إحيائي مهم ينتظرها، كي تقوم بالمساهمة في صنع الاستجابة الصحيحة لتحديات عصرها ومعالجة مشكلات أقطارها.

والخطاب في اختياره الأمة الإسلامية وحدة تحليله الرئيسية، يرفض القومية العربية ويسعي للتشكيك في جذورها. فهي عنده ليست تجسيدا لفكر البورجوازية العربية في سعيها لإزاحة الاحتلال والنهضة، بل هي فكرة مستوردة وغريبة. إذ على ما يري هويدي، فإن القومية العربية: "بدأت في ميلادها، باعتبار أن الحركة الفكرية والحركة السياسية في ذلك الوقت كانت خارجة من العباءة الإسلامية، من قاع المجتمع الإسلامي، ولكنها تعلمت لاحقا على أيدي بعض الناس من الشام"[١].

وهكذا فإنه، وتراوداً مع اعتبار الفكرة القومية دعوة إلى عصبية وعلمانية يأباهما الإسلام، وإلى تقليد الغرب، فإن الكلام [illegible] العروبة لا مكان له في خطاب الإسلاميين المستقلين، حيث استبدل به الحديث عن الا[illegible]سلامية. ووحدة التحليل هذه تعبر عن مجال ديني أكثر مما هي تحديد مكاني، ناهينا عن أنها تشي بأسرة الأمة والتعامل معها "كشخص فوق بشري" بتعبير برتران دوجو فينيل[٢]، بأكثر مما تعبر عن واقع مشروع لم يكتمل بعد، وأن تعددها الثقافي معطي أساس، لا يجوز القفز عليه، بل فهم دوره، وهو ماذكره حسن البنا حين أشار إلى "هيئة أمم إسلامية" تقبل التعدد والتنوع،

---

(١) عمرو عبد السميع، المتطرفون، ص١٣٢.

(٢) برتران دوجو فونيل: بدايات الدولة الحديثة – تاريخ الأفكار السياسية في القرن التاسع عشر، ترجمة مصطفي صالح، وزارة الثقافة، دمشق ١٩٩٤، ص١٤٨.

وما ارتآه أبو المجد حين أوضح أن: "عالمية الدعوة الإسلامية لا تقتضي بالضرورة وحدة الدولة الإسلامية والحكومة الإسلامية"[١].

ومن جهة أخرى، ينظر الخطاب للديمقراطية كمقابل للشورى السياسية. وهو ما يدحضه كمال عبد اللطيف، حين يذكر أن:"الشورى انطلاقا من كونها تقنية سياسية معروفة في تاريخ الإسلام السياسي، لا تشكل عنصرا مقننا ضمن نظام الحكم الإسلامي. إنها فعلا وجدت بشكل متقطع في بعض مراحل الخلافة والملك الإسلامي، لكن دون أن تكون جزءا من بنيته. أما الديمقراطية فإنها نظام من الممارسة السياسية، تؤسسه أوليات الفلسفة السياسية الليبرالية في دائرة العقلانية، وتقعده قانونا، وتضع له اجتماعيًا وتاريخيًا المؤسسات والمعايير المتغيرة والنسبية. من هنا لا يمكن أن نربط بين مفهوم الشورى ومفهوم الديمقراطية"[٢].

٢ - التعميم:

ويتم باستعمال المفاهيم دون تدقيق، برهنها المفهوم في صيغ عامة لا تحيط بدلالاته الموضوعية أو مضمراته الخفية أو طبيعته الهمية بما يسمه بالعمومية والاختزالية.

فمفهوم التراث في هذا الخطاب ضاربا في عموميته. ويقدم البشري تعريفا لمفهوم "الجماهير" فيحدد خصيصته الأساسية بالهوية الدينية الإسلامية، ويصف فكره بقدر من الاختلاط والتداخل[٣]، وهو ما عارضه سعد الدين إبراهيم، حين ذكر: "أننا نأخذ على الاستاذ طارق البشري تركه لمفهوم الجماهير عائما فضفاضا. هل يمكن الكلام عن جماهير Masses دون إطار أو تحديدات طبقية أو ايكولوجية؟ هل تقتصر على

(١) أحمد كمال أبو المجد: حول الحوار القومي الديني، مرجع سابق، ص٥٤.
(٢) كمال عبد اللطيف: التأويل والمفارقة – نحو تأصيل فلسفي للنظر السياسي العربي، المركز الثقافي العربي، بيروت، ١٩٨٧، ص٦٨.
(٣) طارق البشري: "الخلف بين النخبة والجماهير إزاء العلاقة بين القومية العربية والإسلام" في (الإسلام والعروبة)، دار الشروق، القاهرة، ١٩٩٨، ص ص ٢٥-٣٦.

البروليتاريا الحضرية أم تشمل الفلاحين أيضاً؟ ولكن أيا كان تعريف الجماهير، فالجزم بأن الهوية الدينية الإسلامية هي خاصية أساسية في تكوينها، هو أمر في نظرنا صحيح، ونتفق فيه مع الأستاذ طارق البشري، وقد أيدته البيانات الميدانية في مسح الرأي العام العربي الذي قمنا به تحت إشراف مراكز دراسات الوحدة العربية. ولكن القول بأن الهوية الدينية هي المحرك الأوحد أو الأول في تعبئة الجماهير في كل الأحوال، وأن القومية العربية لا بد بالتالي أن تدخل معه باب الإسلام، فربما كان قولا مبالغا فيه. وهناك شواهد تاريخية ومعاصرة تدل علي أن الجماهير قد استشيرت وعبئت بوازع من الهوية الوطنية وحدها في بعض الظروف، وبوازع من الهوية القومية وحدها في ظروف أخرى، وبوازع من الهوية الطبقية وحدها في ظروف ثالثة"[1].

كذلك ركز في تعريفة لمفهوم "النخبة" على بعد الموسم l' intension المتصل بالخصائص، مغفلا البعد الآخر الخاص بالنطاق l' extension والمتصل بالأفراد الذين ينطبق عليهم، فهي لديه: "الجماعة الأقل عددا والأكثر اتساقا والأوضح مواقف والأبين فكراً[2]، حيث يغيم في هذا التعريف التمييز بين "النخبة الحاكمة" و "النخبة الاستراتيجية": الأولي تقع في قمة هرم بناء القوة في المجتمع باعتبارها Elite core، وتضم الدائرة المحيطة بالقيادة السياسية والصانعة للقرارات، بينما الأخرى تقع في المرتبة الثانية هذا الهرم، وتشغل مواقع مهمة، أو مناسبة، تسمح لها بالتأثير في العملية السياسية والسياسات العامة، بشكل مباشر أو غير مباشر. وهي في ذلك قد تكون مساندة للنظام أو معارضة له، بما يعني أنها لا تتسم بالتجانس، حيث هناك فئات مختلفة تضمها (كتاب، رجال دين، أساتذة جامعات، قيادات وأعضاء الأحزاب والجماعات المهنية، قيادات عاملة بأجهزة الثقافة والإعلام...)، كما أنها تتأثر إلى حد كبير بسمتها الاجتماعية والاقتصادية[3].

---

(١) قدمت دراسة البشري ضمن أعمال ندوة (القومية العربية والإسلام) التي عقدها مركز دراسات الوحدة العربية ببيروت خلال ديسمبر ١٩٨٠، وكان سعد الدين إبراهيم أحد المعقبين عليها.

(٢) طارق البشري، بين الإسلام والعروبة، المرجع نفسه، ص٣٧.

(٣) Bachrach, P. The theory of democratic Elitism, uniwersity of London Press, London, 1970, P.32.

٣ - المناقضة:

يتبدى كذلك تناقض الاستخدام، مثال ذلك تقرير هويدي أن هناك إسلام واحد، أو بتعبيره: "ليس هناك إسلام تقدمي وآخر رجعي، وليس هناك إسلام ثوري وآخر استسلامي، وليس هناك إسلام سياسي وآخر اجتماعي، أو إسلام لسلاطين وآخر للجماهير"(١)، على حين نراه في موضوع آخر يقسم الإسلام إلى إسلام مرسل أنزله الله في كتابه وأوحي به إلى نبيه، وإسلام متلقي ومستقبل قسمة بدوره إلى إسلام انطباعي وإسلام عشوائي، أو إسلام غير حركي وغير مسيس، وإسلام عملي، وإسلام تعبوي حركي، وذلك تناقض يجبه ادعاءه استخدام هذه التقسيمات للتقريب لا للتقرير.

لا يتضح التمييز هنا بين الإسلام كقواعد للسلوك والمعاملات المرتكزة على مجموعة من العقائد، وبين الإسلام كما اندرج في الزمان وفي التاريخ، أو يمكن التمييز بين الإسلام المعياري والإسلام التاريخي، وإن كان الإثنان في أغلب الأحيان مختلطين، وهو تقسيم مبرر بضرورة البحث ليس إلا، إنما الإسلام أمر كلي.

٤ - الإدراج:

ويعني شيء في آخر، بمثل ما يبدو في محاولات تقنيع المفاهيم، ويقصد بها استبدال تجلياتها المعاشة بأخري تصورية يتم إسقاطها عليها بشكل يشوه تجلياتها الحقيقية، ويضيف عليها أقنعة تحول دون التعرف عليها، من مثل وضع هويدي لوظيفة المحتسب في حديثه عن مؤسسات المجتمع المدني، أو توصيفه للقومية بالعنصرية التي تسايرها لديه نزعة التعصب والعصبية(٢)، وهو نفس ما نجده لدي "أبو المجد"، حين يؤطر القومية بنظرة الاستعلاء العنصري والانحياز العرقي، فلا يبرز في تاريخها غير الجانب الرومانسي أو التوظيف الفئوي(٣).

---

(١) فهمي هويدي، القرآن والسلطان، مرجع سابق، ص٧

(٢) فهمي هويدي، للإسلام والديمقراطية، مرجع سابق، ص١٩٩ وص١٢٦.

(٣) أحمد كمال أبو المجد: "نحو صيغة جديدة للعلاقة بين القومية العربية والإسلام"، مرجع سابق، ص١١٤.

٥ - الأبعـــاد:

وتقـوم تعلة هذا الأبعـاد لدي رمـوز هذا الخطاب على عـدم جواز نقل المفهـوم من مجاله التداولي الذي تشكل في صلبه إلى مجـال تداولي آخر، مغـفلين في ذلك ملامحه العامة بقيمها ومحتواها، التي تمتلك صلاحية استخدامه، بمثل ما ذكره هـويدي حول "الأصولية" التي يراها نبتا غربيا خالصا: "أسقطناه على واقعنا الذي لا يمت بصلة إلى مضمون أو مدلول ذلك المصطلح"(١). أو بمثل ما يورده البشـري حول مـفـهوم "الدين"، حين أرتأى أن المفـهوم الأوروبي الغـربي عنه أضـحى هو المفـهوم النمـوذج لأي دين في أي مكان، مذكرا بأن: "هذا الجانب من الخبرة التاريخية الأوروبية مستقى من التجربة البابوية في الكنيسة الكاثوليكية، ومن دورها في العصور الوسطي بأوروبا. والأمر هنا يتـعلق بصلة الدين بالدنيـا، وصلة الكنيسة بالدولة، وبمفـهـوم الكنيسـة في العـقـيدة المسيحية، والمسيحية هنا غير الإسلام، والكنيسة الكاثوليكية الغربية، ليست مثل كنائس الشرق من حيث الدور التاريخي. وليس للدور القومي للكنيسة دور مؤسس مثيل لما في الإسلام. والمدى الواسع لمفارقة المسيحية لشؤون الحكم، مخالف لموقف الإسلام الإيجابي من هذه الشـؤون. وليس في الإسـلام مؤسسة مجسدة للقعيدة، كما هو شأن الكنيسة في المسيحية. وليس في المسيحية أسس ومبادئ تصلح بذاتها للتطبيق في شؤون الحكم والمعاملات، كما هو الشأن في الإسلام(٢).

٦ - إعادة الإنتـاج:

ويقصد بها هنا تلك العملية العقلية التي يتم بموجبها تطوير دلالة المفهوم تحت ترميزات حداثية، اتساقًا مع العلاقات الاجتماعية القائمة آنيا.

---

(١) فهمي هويدي: حتي لا تكون فتنة، مرجع سابق، ص١٣.

(٢) طارق البشري: ماهية المعاصرة، مرجع سابق، ص ص٥٦-٦٠.

وتتخذ هذه الآلية تشكلات متعددة:

فالعوا يميل إلى الابتعاد عن صك حدود مطلقة، أو ضبط أطر كلية لمفاهيمه، إلي إعادة إنتاجها عبر صيرورة تشكلها ونموها، حين يجدها لا تواكب تطور الأطر التاريخية التي سمحت بتبلوها في مراحل تكونها الأولى. وتتخذه هذه الآلية لديه كيفية دلالتها بإضافة عناصر جديدة وحذف أخرى، أو تجاوزها ومحاولة ابتكار مفاهيم أخري مطابقة للظروف والأحوال المستجدة. وهكذا تضحي "الذمة" لديه عقد لا وضع، وهي ليست فكرة إسلامية مبتدأة، ومن ثم يمكن استبدالها في الدولة الإسلامية الحديثة "بالمواطنة". كذلك فإن "الجزية" الآن غير جائزة على غير المسلمين، ماداموا يشاركون في واجب الجندية[1]، بل أن "المسلم" لديه، وطبقا للحديث الشريف، هو كل فرد يقيم في الدولة الإسلامية[2].

كذلك تستحيل كلمة "التطرف" لديه إلى "الغلو"، باعتباره اللفظ الذي استعمله القرآن الكريم حين نهي أهل الأديان السابقة على الإسلام عن هذا الغلو[3].

أما لدي "أبو المجد"، فتبدو إعادة إنتاج المفاهيم لديه أشبه بإعادة الطلاء لا إعادة الصهر Refonte، فهو حريص على عدم تغيير المفهوم كما ورد في مظانه، وأن زوق في دلالاته. كأنه يرى أن أية محاولة لتغييره، تعني نقله من حمولته المأثورة إلى مستوى خارج عن هذه الحمولة، بما يمكن أن يقلص من حقل دلالته إلى حدود الترميزات المحصورة باستعمالات وضعية.

فمفهوم "أهل الذمة" عنده مقبول، لأنه في رأيه لا يعني مواطنة من الدرجة الثانية، ولا سبيلا للتمييز بين المواطنين، وإنما هو وصف للأساس التاريخي الذي عومل بمقتضاه أهل الكتاب في مجتمعات المسلمين[4]. كذلك فإن مفهوم "حاكمية الله" لا تعني مصادرة

---

(١) محمد سليم العوا، الأقباط والإسلام، مرجع سابق، ص ص ٣٨-٤٠

(٢) محمد سليم العوا، في النظام الإسلامي، مرجع سابق، ص ص ٢٥٦-٢٦٢.

(٣) محمد سليم العوا: "دائرة التطرف في مصر.. هل تتسع؟"، في (المثقفون والإرهاب)، الجزء الثاني، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٣، ص ص٤٣-٤٤.

(٤) أحمد كمال أبو المجد: البيان مرجع سابق، ص ص ٥٦-٥٧.

حق البشر في التشريع والتقرير، فهو لديه مفهوم صحيح حين يراد به أن قيم الإسلام ومبادئه منزلة من عند الله، وأن الاجتهاد في معرفة حكمه يحتاج إلى شروط لا تجتمع لعامة الناس، ولكن التعامل السلطوي مع هذا المفهوم، بانفراد أو حاكم أو جماعة بإلزام الناس بها، أمر لا دليل عليه(١).

٧ - المزاوجة المفاهيمية:

ويركز البشري على هذه الآلية فيما يتصل بكافة القضايا التي يطرحها. فلديه ثم إمكانية للموازنة بين السلفة والمعاصرة، الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي، فقه الشريعة وعلوم المجتمع، تراث الذات ومنجزات الغرب، التقليد والتجديد، وهو توازن تثبت التجارب الراهنة عدم نجاعته، حيث رفض فصيل مؤثر في الحركة الإسلامية أي صيغة من صيغ الديمقراطية الحديثة، باعتبارها لديها مستوردة من بلدان "معادية مادية ملحدة". وكلها وغيرها تفصح عن ثنائية التجاور لا الاندماج والتصاهر، حيث يتخذ شكل المزاوجة بينها صيغة التواصل، فيما تقوم دلالتها الحقيقية على الفرز والتشاكل. وهو في ذلك يتسق مع فكرته حول: "وضع عوامل التجميع في وضع يجعلها عوامل تشتيت وتفتيت، وتحول الخصائص العامة المجتمعة إلى عوامل تخصيص جزئي، بالتبادل والتفاعل"(٢).

٨ - المقابلة اللفظية:

وتعني هنا المخالفة الدلالية المتأتية من تنوع التركيبات الصوتية للفظة. مثال ذلك حين يري طارق البشري أن: "الجانب السلفي من الدعوة، لا يعني في إطار منطق الدعوة الرجعية بالمعني السياسي والاقتصادي الشائع الآن، ولكنه يعني.. الراجعية، أي العودة،

---

(١) المرجع نفسه، ص٤٨.

(٢) طارق البشري: الحوار الإسلامي العلماني، مرجع سابق، ص٥٦.

أي رفض الأصول الحضارية والعقائدية التي وفدت وشاعت. الراجعية هنا تعني المقاومة، مقاومة الاقتحام والغزو الحاصلين"[1].

نتفق مع البشري في عدم صحة النظر إلى السلفية على أنها كانت دائما في موقف المعوق لحركة التقدم، وهو ما أكده حين ميز بين نموذة منها أطلق عليه "الإصلاح الرشيد" وآخر رآه أدخل إلى "الإصلاح الديني الضال"، وما أكده غيره كذلك[2].

لقد شاع استخدام مصطلح "السلفية" في التقدير العام بمعنى استقامة السلوك، والتجديد في الدين، والعمل من أجل المستقبل من خلال الدعوة إلى الرجوع إلى سيرة السلف الصالح، وعرف في الخطاب الإسلامي كمنحى معين على صعيد العقيدة، يقوم على الحدّ من استئثار العلماء بالنص، وحق الاجتهاد دون اعتبار الشروح والتفاسير السابقة. وعني في التاريخ الإسلامي واحدة من تجارب الجماعة الإسلامية تستعيد بها ما يحفظ لها وجودها واستمراريتها عندما تواجه بالتهديد[3]، وأن جاءت توجهاتها معبرة عن حاجات محلية، فلم تصل إلى درجة الحركة الشاملة الواعية لمأزق التخلف وضرورات التغيير.

ومع ذلك ورغمه، فإن محاولة البشري حول المواءمة بين "الرجعية" و"الراجعية" هي محض مقابلة لفظية، لا تقوم على فكرة واضحة[4].

وهكذا فإن آليات الاستبدال والمناقضة والتقنيع وإعادة الإنتاج والمزاوجة المفاهيمية والمقابلة اللفظية التي يتبعها خطاب الإسلاميين المستقلين، تشي بأنه لم يسهم بما يسمح بإخصاب منظومته المفاهيمية، وأن أعلامه ليس لهم هذا الامتلاء النظري الذي يمكنهم من الارتباط بمشروع يعملون على بلورته.

---

(١) البشري: الحركة السياسية في مصر، مرجع سابق، ص٥٦.

(٢) يميز محمد عمارة بين (السلفية) عند المقابلة مثلما عبر عنها ابن تيمية من القدماء ومحمد بن عبد الوهاب من المحدثين، وبين (السلفية العقلانية المستنيرة) التي مثلها الأفغاني ومحمد عبده. يراجع: محمد عمارة، اليقظة الإسلامية الحديثة، كتاب الهلال، ص١٢٨.

(٣) محمد عابد الجابري: الدين والدولة وتطبيق الشريعة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، فبراير ١٩٩٦، ص١٤٠.

(٤) محمد حافظ دياب: سيد قطب – الخطاب والأيديولوجيا (الطبعة الثالثة)، دار موفيم صاد، الجزائر، ١٩٩١، ص١٨١.

ثانياً – الأدوات المنهجية:

على أن هذا الاستخدام المفاهيمي يردفه التعامل مع أدوات منهجية بعينها في هـذا الخطاب، تقوم على قاعدة متواطأ عليها pre - existant من المقاس، بهدف توجيه فهم المتلقي.

والقياس نهج فقهي تقليدي في الاستنباط يعني تساوي الغيرين في الحكم، ويقوم على ضـبط مـا يعرض من حـالات مستـجدة أو جـزئية، وذلك بردها إلى أصـول يسلم بصحتها وثباتها، انطلاقا من وجود علة بين "الأصل"، "العرض".

والخطاب يبني توجهه المنهجي على القياس، أو تحديدا "قياس أصحاب العلل" كما يذهب ابن تومرت، وهو موقف المناطقة الذين اعتبروه بحثا عن العامل المشترك بين القضـايا، والذي يعتمد على المنهج الاستقرائي واطراد وقوع الحوادث أو أطراد العلة والمعلول، وان تراوح رموز هذا الخطاب في استخدام هذا التوجه:

فهويدي يستخدمه عبر مصادرات ثلاث: أولها الجمع الساكن لا التركيب الدينامي بين طرفين، وهو ما نستبينه على سبيل المثال في مقارنته بين الإســلام والديموقراطية، أو بين ختان الإناث والأمية، مما يخالف الشروط التي وضعها ابن تومرت للقياس الصحيح، وهي: الجامع والتعدد والتخصيص والطرد والتساوي(١).

ويزيد البشري هذه المسألة وضوحا، حين يذكر: "والذي أتصوره أن عقد المقارنات لا يجـوز ولا ينتج أثره، إلا إذا قـام بين أمـور تقف على مـسـتـوى واحـد في تسلسل الأصول والفروع، أو في تتابع العموم والخصوص، أي على مستوى واحد من التجريد والتفصيل، فلا يقارن نظر فلسفي بمذهب اجتماعي. ومن ثم، فإنه يمكن المقارنة في العقيدة بين الإسلام والمسيحية، من حيث الإيمان بالغيب وتصور الذات الإلهية، كما يمكن المقارنة بين الديمقراطية والفاشية من حيث نظام الحكم، وبين الرأسمالية

(١) أبو عبد الله محمد بن تومرت: أعز ما يطلب، طبعة الجزائر، بعناية جولدزيهر، الجزائر ١٩٨١، ص١٦٦.

والاشتراكية من حيث تنظيم إدارة الاقتصاد في المجتمع. وبالأسلوب ذاته، يمكن المقارنة بين الإسلام وموقفه من نظم الحياة وبين الموقف العلماني من هذه النظم، ولكن لا يستقيم منهج المقارنة بين الإسلام وموقفه من الحياة وبين أي من الرأسمالية والاشتراكية أو الديمقراطية. لا يستقيم ذلك إلا كما يستقيم في علم الحساب جمع البرتقال والموز أو طرح الزيت من الماء"[١].

أما المصادرة الثانية، فتقوم على تقديم تعريفات تحكمية ومراوغة في صياغتها، كتمهيد لتشخيص الطرف الثالث أو الحد الأوسط، الذي يجمع المقيس بالمقيس عليه، على حين تبدو المصادرة الثالثة في تكريس هذا الطرف الثالث.

أنه التعامل بمنطق المجادل الوثوقي الذي ينصب نفسه مصنفا وقاضيا، بواسطة إضفاء شرعية متوهمة على آرائه التي لا يعلن عنها في البداية، وعرض القضايا بما يشي بتفويض القارئ بإنابته للاختيار بينها، وتكريس أن ما يستخلصه من نتائج تتضمن فرضية الإجماع حولها.

وعلى حين يستخدم هويدي قياس الطرد، فإن العوا يتخذ قياس العكس أو المغايرة، حين يخطئ من يقيسون على الصلح مع إسرائيل بصلح الحديبية، ومن يقيسون على التنظيم العصري للدولة الإسلامية بأهل الحل والعقد[٢].

ويبدو تناقض القياس في منهج المعالجة لدى "أبو المجد"، حين يستشهد بالبينات التي تدعم موقفه، ويقلل من قيمة الأخري المعادلة، رغبة في تكريس ما يذهب إليه. فهو مثلا لا يلتزم بآراء الفقهاء في مسألة الخلافة، ويرى أنها ليست النظام السياسي الإسلام الوحيد، بينما يحبذ هذه الآراء في رفض حق الاقتراع العام، وخاصة في مجال اختيار الرئيس، مستندا على تعارض هذا الحق مع تلك الآراء.

---

(١) طارق البشري، الحوار الإسلامي العلماني، مرجع سابق، ص٣٢.

(٢) محمد سليم العوا، في النظام السياسي، مرجع سابق، ص٢٠٤

إنه المنطق الشكلي، الذي قد يمتلك نجاعة تعليمية كتمرينات للمماثلة، تقوم على التوفيق البراجماتي الخاضع لأنماط المقايسة كمبادئ للبحث عن المعنى، بما يجيز القول إن الخطاب لم يراكم مقاربات وطرائق وأدوات تتقدم فيها الحساسية المنهجية علي ما عداها.

ثالثا – الإحالة المرجعية:

ويقصد بها المصادر التي تحكمت في إنتاج المفاهيم وتوظيفها الأدوات المنهجية، وبالتالي تحكمت نحو مساهمتها في إنتاج خطاب الإسلاميين المستقلين. بواسطة استدعاء حجج نصية سابقة، تأكيدا لفكرة أو تعميقا لرؤية.

والملاحظة الأولى في هذا الصدد، ورغم ابتعاد الخطاب عن تقليدية المدونة الإسلامية القديمة، القائمة على المتون والحواشي والشروح، فإنه لا يلتزم بالتراتب المحكم بين مصادر استشهاده، والذي يسم الكتابة الفقهية الإسلامية، فلا يبدأ بالقرآن لينتقل إلى الحديث ومنه إلى سنة الأئمة قبل أن يخلص إلى كبار الفقهاء، بل يتخلل متن الخطاب آيات قرآنية، تليها آراء العلماء، ليأتي الحديث بعد ذلك، ثم كلام أهل البيت والصحابة.

وبالنسبة للحديث، فالاحتجاج به وارد بشروط تتصل بروايته ومتنه وملابساته ومقاصده: اذ يذكر هويدي أنه: " عندما يتعلق الأمر بنصوص صادرة عن النبي عليه الصلاة والسلام أو صحابته الأبرار، فالحسابات يجب أن تختلف، والخوض في الحوار مع تلك النصوص – وإن وجب – ينبغي أن يتم في حذر بالغ وتحسب زائد. والخطوة الأولي في ذلك الحوار هو أن نتثبت باليقين الممكن، من أن تلك النصوص صادرة عن النبي (ﷺ) أو عن صحابته. فإذا تبين بطلان الرواية أو انتابنا شك في نسبتها إلى النبي أو الصحابة، فينبغي أن تعامل وتحمل بحجم درجة ضعفها أو بطلانها. أما إذا صح الخبر، فينبغي أن نقرأه في ضوء ملابساته، حتي نتبين ما إذا كان أمرا

يلتزم به المؤمنون، أو إجراء مؤقتا لحالة عارضة، أو تقريراً لواقع لا ينسحب أثره على المستقبل"[1].

أما عندما يتعلق الأمر بنصوص أخري يستشهد بها الخطاب، فالأمر يضحى في هذه الحال رهن الانتقاء والاختيار، حيث يتم الاستشهاد بالنصوص التي تتّسق وتوجهه، وتجاهل أبعاد أخري تناهض توظيفها في هذا الخطاب، أو الجمع بين نقائضها، أو النظر السطحي إلى محتواياها.

ففي حديث هويدي عن تطور فكرة المجتمع المدني بأوروبا، يتحدث عن لوك ورسو ولا يذكر ديديرو، لأن دلالة هذا المجتمع لدي ديديرو تمثلت في أبعاد الشحنة الدينية عنه، أو بتعبيره "حل الوثاق بين الأرض والسماء". أن هويدي هنا يجتهد في إظهار جوانب سبق التراث الإسلامي لكنه لا يريد أن يدرك أنه يخرج كل هذه الرموز من سياقها التاريخي، كما أنه لا يريد أن يفهم الدلالة الأيديولوجية لعمل كل رمز. وفي حديثه عن أهل الذمة، يضرب صفحا عن آراء الإمام مالك والإمام الشافعي، لأنها تناقض ما يذهب إليه. وفي معرض مقارنته بين أوروبا القرون الوسطي وبين الحضارة الإسلامية، يتحدث عن تأثر أوروبا بمنهج التفكير العقلاني عند المسلمين، خاصة في مجال العلوم الطبيعية، رغم أنه يتعمد تجاهل هذا التفكير، ويرده إلى تأثيرات وافدة.

ومن ناحية ثانية، يدأب الخطاب بعامة على الاستشهاد بابن تيمية والغزالي، رغم تناقض الآراء بينهما، وهو تناقض وصل إلى حد اتهام ابن تيمية للغزالي بتحريف العقائد والزندقة. فهل تراه الخلاف بينهما: "كان خلاف أهل علم ونظر، يقوم على المحاجة واحترام الرأي والاعتراف بالفضل، ودوام المودة والألفة" كما يورد هويدي؟.

والخطاب في بعض من مواضعه يثمن عاليا أعمال عبد الرزاق السنهوري، رغم أنه قاوم بإصرار مطالب استنباط القانون المدني المصري الذي قدمه من الشريعة،

---

(١) فهمي هويدي: مواطنون لاذميون – موقع غير المسلمين في مجتمع المسلمين، دار الشروق، القاهرة، ١٩٨٥، ص١٧٧.

وهو ما يبدو في القوانين المدنية التي وضعها لسوريا والعراق، والتي اعتبر فيها ما استبقاه من الأحكام الشرعية، خصوصا ما يتصل بعدد من أحكام ملكية الأرض وقوانين الزراعة، بمثابة العرف المحلي والقانون السائر، وهو ما يجعل اهتداؤه بالفقه الإسلامي محدودا، كما لاحظ البشري[1]. وهكذا فليس في المستطاع دفع الوعي البحثي لهذا الخطاب إلى التقدم، إلا بإقامة تواصل بين أفكار متعارضة، لا البحث عن أفكار متماثلة.

ولعل مما يسترعي الانتباه هنا، عدم استشهاد هويدي بأي من كتابات خالد محمد خالد، برغم أن بعضا من عناوين كتبه نسجت على منوالها. فاحتذاء بكتابي خالد (مواطنون لا رعايا)، و (الله والحرية)، كان عنوانا كتابي هويدي (مواطنون لاذميون) و(للإسلام والديموقراطية). ومن ناحية ثالثة، يأتي استدعاء الخطاب لحججه النصية قائمًا على استخدامها، لا تخصيبها أو تأويلها، على حضور هذه الحجج برسومها، وغياب محاورة محتواها، لقد بدت هذه الحجج في الخطاب مجرد استشهادات مستلة من سياقاتها، لم ينتج عنها أي تطوير نوعي في محتواها وهو ما يراه حسن حنفي أدعى إلى قطع الاتساق، وجعل الاستدلال خارجيا وليس داخليا، أي مجرد شروح على متون وليس خطابا قائما بذاته[2].

ومن ناحية رابعة، يلاحظ على خطاب الإسلاميين المستقلين استبعاد جل عطاء الفلاسفة المسلمين الذي تصاعد بقوة خلال القرنين الثالث والرابع الهجري، وزادت قوته لفترة مع المعتزلة، وإن لم يتواصل ويتجدد بعد ذلك إلا عبر اشراقات فردية، وإن تلمحنا فيه إسنادا هنا أو استشهادا هنالك. ويبدو ابتعاد الخطاب عن هذه الفلسفة، وتجنب محاورة محتواها والبادي في الدراسات الاستشراقية والإسلامية المعاصرة، إلا فيما ندر، وهو أمر قد نجد مبرره لديهم في أن هذا الاهتمام يتعامل مع الحالة الإسلامية دون قداسة، وأن يفرض عليها معرفة لم تسع لها، وإن صح القول أن هذه الدراسات

---

(١) طارق البشري، الوضع القانوني المعاصر بين الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي، ص ص ١٩-٢١.
(٢) حسن حنفي: دراسات فلسفية، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ١٩٨١، ص ص ٥٢٣-٥٥٠.

تسير في اتجاهات متعددة بل ومتنافرة، بدءا من الموقف المتعصب إلى المتعاطف. وهي على كثرتها، تستعصي على الحصر، نظرا لوفرتها وتنوع بحوثها وتعدد اللغات التي كتبت بها، ناهينا عن غضّ النظر إلى العلوم الاجتماعية كأحد سمات الخطاب، رغم انبثاق هذه العلوم التي ما انعكست منذ ظهورها تزحزح المعرفة من مساراتها التقليدية، وتدخل التساؤلات الجديدة بخصوص الإنسان والمجتمع والتاريخ والمعنى، بما يشي بعدم كفاية استثمار أدبيات العلوم الاجتماعية مهما كانت استفاداتهم نحوها، أو كان التمحل في قيام هذا الخطاب على أسس إسلامية أو مخاطبة القارئ العام، أو استعصاء الظاهرة الإسلامية على تصنيفات هذه العلوم كما يرى جيل كيبيل G. Kepel، على تباين بين الأسماء الأربعة في هذا الاستثمار: فسليم العوا يفيد إلى حد ما من منجزات هذه العلوم، وهو ما يوضحه استشهاده بأعمال صبحي وحيد، وثروت بدوي، ومصطفي الفقي، وإن جاز القول أن حدود انتفاعه من هذه العلوم تقف عند الاستشهاد بآراء بعض من دراسيها. ولقد يكفي للدلالة على ذلك بأن تقريره حول: "تقصير الأمة الإسلامية في القيام بفروض الكفاية"[1]، كان يمكن إثراءه بمنجزات هذه العلوم، خاصة مع تعود فقهاء المسلمين في القديم اللجوء إلى هذه الفروض فيما ليس عليه دليل خاص من نص قرآني أو سنة نبوية.

وتلك مسلمات عامة، يمكن لعموميتها أن تحظي بالاتفاق، لكنها تظل بحاجة إلى صوغها على هيئة مقولات ومفاهيم تحليلية للدراسة. وكذلك الأمر مع البشري وإن ميّز بين القوانين العلمية في مجال علم الاجتماع، وبين المذاهب التي تنشأ في هذا المجال، حيث يري إمكان الأخذ من هذه المذاهب أو نترك أو نعدّل وفق ما نراه الأصلح. أما القوانين (مثل قانون العرض والطلب) فلا نملك أن نطرقه، بل نفهمه وندرك أثره ونكيف سياستنا بمراعاة أثره[2].

---

(١) سليم العوا، في النظام السياسي للدولة الإسلامية، ص١٧٣.

(٢) البشري، الحوار الإسلامي العلماني، ص٤٠.

إن القضايا والطروحات التي يتضمنها خطاب الإسلاميين المستقلين تفرض بشكل ملح التعاطي مع هذا النتاج، تواصلا مع معطياتها أو تفاصلا عنها أو فرزا لها، بما يعني أن استبعاده لهذا النتاج، فضلا عما يحمله من عدم الانشغال بمراجعة تراكمات معرفية، ومن إيصاد الباب دون انفتاح القول والسؤال، إنما هو موقف له وظيفته السلطوية، هي حفاظ الخطاب على وحدانية المرجع باحتكار المشروعية، وهي وحدانية جعلته يبدو أكثر فقرا واختزالا قياسيا إلى الخطاب الإسلامي الذي سبقه.

ويضرب محمد أركون مثالا لذلك في مقارنته بين عمل سليم العوا (في النظام السياسي للدولة الإسلامية) وعمل عبد الحميد متولي (مبادئ نظام الحكم في الإسلام مع المقارنة بالمبادئ الدستورية الحديثة) الصادر عام ١٩٦٦ فعلى الرغم من تشابه الموضوعات بين العملين، فإن كتاب متولي يبدو أكثر انفتاحا على النقد التاريخي، وأكثر حذرا وترويا في إطلاق الأحكام واستخدام المفاهيم، وأكثر تحفظا فيما يخص الخلط السريع والسهل بين مبادئ الإسلام والمبادئ الفكرية الحديثة[1].

وفي المجمل، يمكن القول أن خطاب الإسلاميين المستقلين لا يمتلك مكنونات إثرائه وتجديد ولادته في دراسات تالية وأسماء أخرى، بما يوحي أنه لا يحمل معه جنين مستقبله، ولم يوسع رقعة الوعي في الخطاب الإسلامي المعاصر، وأن أيقظ الشغف به.

---

(١) محمد أركون: الإسلام: عالم وسياسة، مرجع سابق.

الفصل السادس

المجال الاجتماعي للخطاب

وبالنظر إلى ما راكمه خطاب الإسلاميين المستقلين من محتوى معرفي، وما اختطه من منهجية، مثلت إحدى تعابير الجدل الفكري والحركة الاجتماعية في مصر منذ منتصف السبعينات، فثم إطار اجتماعي كاشف يتلبس محتواه. وهذا الإطار يعيه ويستوعبه منحنيان يتصلان بآليات اتصاله وديناميات تلقيه، بما يتطلب الإجابة على أسئلة من قبيل: ما هي آليات الاتصال التي كابدها؟ وكيف عن ديناميات تلقية، إن على مستوى لغته أو وعائه أو جماعته؟

وفي الظن أن تلك الأسئلة ومخارجها، هي التي تشكل المجال الاجتماعي لخطاب الإسلاميين المستقلين، والصعيد الذي تطمح إلى استقصائه:

أولاً – آليات الاتصال:

وانطلاقا من أن إنتاج أي خطاب لا يتم إلا تحت رقابة معينة، وانتقاء وتنظيم من خلال مجموعة إجراءات تستهدف ضبط سلطته[1]. يمكن القول أن الخطاب يتخذ نموذجا للمخاطبة يقوم على مجموعة آليات Automatismes، حددها ميشيل فوكو Foncault في ثلاثة أساليب رئيسية: الاستبعاد والتحديد، والتحوير[2].

(١) ميشيل فوكو: نظام الخطاب، ترجمة محمد سبيلا، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٨٤، ص ص١٧–٣٠.
(٢) فوكو، نظام الخطاب، ص٩.

الأسلوب الأول مفروض من الخارج، هو الاستبعاد، وهو أكثرها تداولا، ويقوم على مراقبة الخطاب، واختياره، وتنظيمه، وإعادة توزيعه وأحيانا مصادرته، بهدف الحد من سلطاته، وإخفاء تأثيراته.

ولعل ما يقدمه هويدي هو الأكثر تعرضا لهذا الأسلوب، أو هو الذي يتعرض لها، وفي نفس الوقت يستخدمه ضد محاوريه.

ففي تقديمه لإحدى كتبه، يذكر هويدي أن: "عملية النشر تأثرت إلى حد ما بظروف كل بلد عربي وحساباته. وهي حسابات حجبت طائفة من تلك الأبحاث عن النشر، ولم تتح لها أن ترى النور في بعض الأقطار"(١). كذلك تعرض البشري لمصادرة كتابه (المسلمون والأقباط في إطار الجماعة الوطنية) عام ١٩٨١. ويذكر في تقديمه لإحدي كتبه أن واحدة من الدراسات التي يتضمنها قد اعترض عليها الرقيب في عهد الرئيس السادات، كما تعرضت بعضها عند نشرها لأول مرة للاختصار(٢). وتورد مارينايتا غ أن الأزهر حاول أن يوقف توزيع كتاب (المسلمون والأقباط) لطارق البشري، لكنه فشل(٣). أما هويدي فيذكر: "بذلت غاية جهدي لكي أراعي الخطوط الحمراء وسقوف النشر في تقلباتها المختلفة"(٤).

ويوضح الأمر بقوله: "لم أناقش مرة في مضمون أي مقال تقرر منعه، ولم أعرف ما إذا كان المقال ممنوعا لأسباب متعلقة (بالناس اللي فوق) أو (النـاس اللي تحت)، أو لغير ذلك من الإشارات الغامضة التي توجهك إلى مجهول، فتعرف ماذا بالكاد، ولا تعرف من ولماذا!". ويشمل الاستبعاد كذلك عدم حضور الإسلاميين المستقلين في أجهزة الإعلام الأخري، وبخاصة التلفزيون، حيث "الحضور الحقيقي فيه للسلطة، وليس للمجتمع" بتعبير هويدي، بما يفيد أن استخدامهم للمقال والكتاب: "دعوة للاهتمام بفتح

---

(١) فهمي هويدي: أزمة الوعي الديني، مرجع سابق، ص٦.
(٢) طارق البشري: دراسات في الديمقراطية المصرية، دار الشروق، القاهرة، ١٩٨٧، ص٦.
(٣) مارينساتا غ: حدود حرية التعبير، ترجمة طلعت الشايب، دار شرقيات، القاهرة، ١٩٩٥، ص١٢٤.
(٤) المقالات المحظورة، دار الشروق، ١٩٩٨، ص٥.

ذلك الاتجاه الآخر، الملغي والمسدود، الموصل فيما بين المجتمع والسلطة، سعيا ربما لتشغيل أجهزة الإرسال المعطلة في القاع، بعدما استعيض عنها وركبت فوقها أجهزة الاستقبال، التي أشاعت بين الناس ثقافة التلقي والامتثال"(١).

أما أسلوب التحديد، فيقوم على تأمين مسار الخطاب بين صيغتين معاشتين على مستوى الحاضر: صيغة الثورة الإيرانية وعمادها البازار وآيات الله، وصيغة الثورة الخليجية القائمة على الريع والرؤية المحافظة للشريعة.

فعلى جانب، يمثل الإسلام الثوري في إيران منذ قيامه عام ١٩٧٩ نموذجا له جاذبيته في بناء الجمهورية الإسلامية. وقد لفتت هذه الصيغة انتباه خطاب الإسلاميين المستقلين، عبر إيلائه أهمية ما لقضية الديمقراطية، والتخفيف من المفاهيم التقليدية حول الحاكمية، وتعديل النظرة للمرأة كصدى لدورها في الثورة الإيرانية. وعلى ما يذكر هويدي، فبرغم عدم إتاحة التيار الإسلامي في إيران الفرصة للتيارات الأخرى في أن تمتلك حضورها، فإن هذا التيار: "يمارس الديمقراطية الحقيقية، بمعني أنه يوجد برلمان واستجواب ولجان وسياسة خارجية لا تقرر إلا في لجان البرلمان. وهناك وزراء يحاسبون وتسحب منهم الثقة"(٢).

وعلى الجانب الآخر، يقوم الإسلام في الخليج على تركيبة قبلية مدعمة بالعقيدة، وضيق في مساحة الوعي السياسي، وتوجه استهلاكي ترفي، وازدواجية أخلاقية، وذهنية الريع، ورعاية وتمويل شكل تقليدي للثقافة الدينية، تستمد دعائمها من مقولات النقل والاتباع، ويركز على مظاهر شكلية للتدين.

على أن خطاب الإسلاميين المستقلين، وإن لم يجهر في كشف هذه التوجهات، فإنه وضع ابتسار إحدي صيغ الإسلام بصورة عطلت فاعليتها بين قوسين، كما حدث مثلا مع الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، الذي اختزل في مجرد حث الناس على أداء

---

(١) فهمي هويدي، مصر تريد حلا، مرجع سابق، ص٧.

(٢) عمرو عبد السميع، المتطرفون، ص٧٩.

الصلوات في المساجد أو زجرهم عن الوقوع في المحرمات، بينما يجسد ذلك التكليف كل معاني استنفار الأمة للإصلاح وتقويم العوج"[1].

ورغم ذلك، يبدو حضور الصيغة الخليجية في هذا الخطاب في محاولات تشويه ممثلي الحداثة والاشتراكية والقومية والعلمانية.

ويقوم الأسلوب الثالث على التلوين، ويعني تراوح نبرة الكتابة ما بين الشدّة واللين.

ويبدو هذا الأسلوب بالأخص لدى العوا، حين يكتب عن علاقة المسلمين بأهل الكتاب، فتتخذ كتابته نبرة حادة في إحدى المجلات الإسلامية المتخصصة، وأخرى هادئة في إحدى الدوريات الأسبوعية، وثالثة بين بين في إحدى مؤلفاته[2].

ثانياً - ديناميات التلقي:

ويحدد هاري جاميسون H. Jamieson الديناميات الفاعلة للتخاطب، ليراها في عوامل أربعة أساسية: أولها ملاءمته لنسق حاجات وقيم المتلقي، وكونه معبرا عن طموحاته ومتطلباته الفعلية ودوافعه، وليس التي يتوقعها أو يتخيلها المصدر. وثانيها، وضوح مضمون التخاطب وتطابق المعنى الذي يستهدفه المصدر مع الذي يفهمه المتلقي من هذا المضمون، باعتباره دالة لمتغيرات سياق تقديم التخاطب وصياغة رسالته وتفاصيل الحاجة المتضمنة فيه. وثالثها، احتواء التخاطب على هاديات تشير لواقعية مضمّونة وتضمنه بعض الحقائق الموضوعية، حيث من دون هذه الحقائق يفقد التخاطب مصداقيته.

---

(١) «...ي هويدي، مصر تريد حلا، مرجع سابق، ص٤٣.

(٢) نعني بذلك دراساته في هذا الموضوع، يراجع:

- «العلاقة بين المسلمين وأهل الكتاب – مفاهيم أساسية» مرجع سابق، ص ص٢٧–٣٨.
- «حاجتنا إلى فقه جديد» في جريدة (الأسبوع)، مرجع سابق.
- في النظام السياسي للدولة الإسلامية، دار الشروق، القاهرة، ص ص٢٤٦–٢٤٧.

ورابعها، وضع العوامل الاجتماعية الخاصة بمعايير الجماعة وقيمتها في الاعتبار، والتي تتصل بسياق التخاطب، وتلعب دوراً رئيسيا في تشريط السلوك الاجتماعي للفرد وخلق إطار الدلالة لديه(١).

عبر هذه الديناميات، يفسر محمد أركون ظروف إعادة الطبع المتكرر لكتاب سليم العوا (النظام السياسي للدولة الإسلامية)، بحاجة الجمهور لمثل هذه الكتب ومطابقته لحساسيته ولما يتوخاه من أجوبة. فهو يستعيد نفس الموضوعات الإسلامية التبجيلية بعد أن يخلع عليها حلة علمية مزعومة، كما أنه يتميز بأسلوب بلاغي لغوي يرضي رغبات جمهور الطلاب بشكل خاص(٢).

١ - اللغـة:

وفي أهاب ذلك، يدعو بيير بورديو P. Bourdieu إلى مقاربة الجماعة الفكرية ابتداء، عبر الصيغ اللغوية التي يتعاطاها أعضاؤها(٣). فماذا نحن واجدون في خطاب الإسلاميين المستقلين؟.

علينا ألا نغفل، ابتداء، أن لغة هذا الخطاب تقع داخل نسق معقد ومتشابك من صراع الخطابات السائدة، تعبيرا عن صراع قواها الاجتماعية. ثم أن هذه اللغة هي بمثابة التعبير الرمزي لفكر هذا الخطاب وتمثيل منطوقاته ورهاناته.

ولو طبّقنا هذه الدينامية على خطاب الإسلاميين المستقلين، لاسترعى انتباهنا أن هويدي يثير ضجة دائمة حول كتاباته، ويمتلك تحفزا سجاليا من طبيعته أن يوظف المناظرة اللفظية والتعمية والمناورة وتصيدّ الأخطاء والنزوع إلى الرغبة في إبطال رأي "الخصوم"،

(١) Jamieson, G.H.: Commuication and Persuasion, Kroom Hilm, London, 1985, PP. 157-159.

(٢) محمد أركون: الإسلام - عالم وسياسة مرجع سابق، ص٦٧.

(٣) Bourdieu, P.: Ce que parler vent dire, Fayard, Paris, 1991, P.97.

مهما كانت وسائل المغالطة والتحريض والتفتيش في الضمائر التي يتبعها، وهو ما يبدو في إشعاله قضية نصر أبو زيد حين أخرجها من الجامعة إلى الرأي العام، أو وصمه لرواية الأديب الشاب سمير غريب على (الصقار) بأنها تمثل إساءة للأديان وسخرية من الذات الإلهية، أو محاولته تبرئة من جاهر بتكفير حسن حنفي ومصادرة كتبه، والميل إلى استضافة قارئه له، وتحريك ما في ذكائه من رغبة الاستطلاع والمناورة، والإمساك ببنية اللعبة اللاغية لما هو خارج إطار فكرة تحت بند حسابات الطموح. فكتاباته تستند إلى معجمية تشي بها عبارات قابلة للدحض أو الإثبات، متخذة صيغا من المراوحة: "نعم.. ولكن" أو "مساواة نعم.. وتفرقة أيضًا"، ومن التواضع المستكبر: "في حدود ما نعلم"، ومن المصادرة: "رب قائل يقول"، ومن المناورة: "أدعى في هذا الصدد"، ومن التعالم: "أننا نفهم هذا وذاك" أو "أن من واجب الذين يشهرون عنوان المجتمع المدني في وجوه الإسلاميين أن يعرفوا عن أي شيء يتحدثون، وفي أي سياق يتعين أن يوضع العنوان"، ومن الاستخفاف: "من قبيل التنطع المنكور" أو "كان في وعيي أنني أتحدث إلى مجلس علم" أو "ربنا لا تؤاخذنا بما فعل الأدباء منا"، ومن الاستدراك في المواقف الإشكالية: "ردي على ذلك بالإيجاب، وهو إيجاب ليس مطلقا، ولكنه مشروط" ناهينا عن فائض عبارات التخمين والمخالفة والتقرير: "ربما، غير أن، ذلك أن، أعني..."، مع لجوء إلى احتذاء الصيغ القرآنية، وتفصيح القول الشعبي السائر، وهو ما يبدوا في عبارات من مثل: "ما الذي جرى حتى صار الذي"، "الأمور مستقرة، والمراكب سائرة"، "هذه الحالة نضجت على مجتمع المثقفين"، "واقف في الممنوع"، "سقوف واطئة"، "وقفت في حلقي"، "الجنازة ماثلة.. والنعش مرفوع"، "خيرها في غيرها"، "أصبحت الفاس في الراس"، "الخروج من الموضوع بمثل سهولة الدخول فيه"، "ما الذي جرى لعقولنا"، "كان العيار قد انفلت"، "يامثبت العقل والدين". على أن سجاليته لا تقف عند حد ممارسة هذه "الفنون" بل تكتسي في أحيان طابع الانتقاد، فلا تعجبه تسمية "حزب الله" اللبناني، برغم أن هذا الحزب قد أكسبته ممارساته احتراما واسعا ومتزايدا، حين كرس شرعيته في مواجهة الاحتلال الإسرائيلي، وتوج مكانته باعتباره فصيلا وطنيا يخوض معركته دفاعا عن تراب الوطن اللبناني،

وعن ساكني الليطاني والبقاع من زارعي التبغ والمتحلقين حول ذاكرة كربلاء، وهي معركة كشف قصور القوة الإسرائيلية، وعجز الموساد، وخلقت داخل إسرائيل المنقسمة على نفسها إجماعا على ضرورة الخروج من "وحل لبنان".

وفي أحيان أخرى، تتخذ لغته طابع الردود والردود على الردود، حين تتلون عباراته بالاستخفاف والتهكم في مخاطبة "بلاطه" الفكري: فإقبال بركة وفريدة النقاش وهالة مصطفي "زميلات"، وأسامة أنور عكاشة "الأستاذ المحترم"، وصلاح الدين حافظ "محترم آخر"، والسيد ياسين "المحترم الثالث"، وسعد الدين إبراهيم "الباحث الهمام"، وأحمد عبد المعطي حجازي "صاحبنا". أما محمد خلف الله "فنحن نحترمه لشيخوخته، ونسأل الله له العفو والعافية"، ومحمود محمد طه "من مجتهدي آخر الزمان". ويفاجئه أن سعيد العشماوي "مصري ومسلم"، وهو لديه "صاحبنا الجهبذ"، و "علامة آخر الزمان". وهؤلاء وأمثالهم يتوزعون بتعبيره بين: الصائحين، والنائحين، والمتصيدين، والكائدين، والمفترين، والأبالسة، والمتأبلسين، والأدعياء، والمتعالمين، والغلاة، والبغاة، والمتربصين، ممن يحدد هويدي معاركه في "دحض افتراءاتهم واجتراءاتهم".

على أن النبرة تختلف بإزاء من يراهم يتفقون معه: فحسن البنا "رضي الله عنه"، والسنهوري شيخ القوانين العرب، وهشام جعيّط باحث مغربي قدير (الأصحّ باحث تونسي أو مغاربي)، وطه بدوي من كبار أساتذة العلوم السياسية، ومالك بن بني هو الفيلسوف الجزائري، وجون كين هو البروفيسور، وأوسكار أرياس من أبرز مثقفي أمريكا اللاتينية.

وهويدي في كل ذلك، يخفف الإشفاق عليه من شانئيه، فيدعي الاهتداء المتحضر "بالحوار"، وبآدابه كما أوردها القلقشندي، ويذكرنا بأن نبينا تعرض لأكثر من هذا الافتراء.

إنه العنف الرمزي Violence symbolique الذي لا يبني معرفة ولا يبرهن على حقيقة، يفرض طريقته في التفكير والتعبير، والتي يراها ماجد يوسف تكتسي أقنعة المغالطة والاجتزاء والسخرية والتحريض والتدليس والحربائية(١).

---

(١) ماجد يوسف: "فهمي هويدي وأقنعة الخطاب التحريضي" في مجلة (أدب ونقد)، العدد (١٠٣)، مارس ١٩٩٤، القاهرة، ص ص١٠-٢١.

والأمر هنا يتعدّى السجال إلى المنافرة، بمثل ما كان الرجلان من قبيلتين متخاصمتين يتنافران في الجزيرة العربية. ويوضح البشري سلبيات هذا الأسلوب، فيذكر: "أن خصائص هذا الموقف الفكري المحارب، أن يمتنع على كل طرف تمثل المنطق الذاتي للطرف الآخر، وهمومه الفكرية، والزاوية التي يرى منها الواقع، كما يمتنع عليه محاولة تفهم السياق الداخلي لأفكار الطرف الآخر وآرائه. هنا ينصرف الجهد، لا إلى البحث عن مجالات الالتقاء أو التقارب، ولكن إلى التفتيش عن وجوه الخلاف، والتركيز على هذه الوجوه بحسبانها (الحدود الفاصلة). وثمة حرص، لأعلي الاعتراف بنواحي القوة لدي الطرف الآخر، ولكن على التنقيب عن نقاط الضعف والعمل على توسيعها، والنفاذ منها، والتشنيع على الخصم بها"[1].

علي أننا، وفي أحيان أخرى، نجد هويدي "تأخذه الجلالة"، فيوحي في مقدمة كتابه (مصر تريد حلا)، الذي يحاول رصد بعض من مشكلات المجتمع المصري نهاية القرن العشرين، بإيجاد وشيجة مماثلة مع كتاب (وصف مصر) الذي قدمه علماء الحملة الفرنسية نهاية القرن الثامن عشر.

أما البشري، فعلي خلاف: يمتلك أسلوبا أدبيا رصينا، وفوق ذلك وفي إهابه، يستطيع أن يقدم الواقعة التاريخية والمفهوم القانوني بيسر.

على حين أن "أبو المجد" يصبّ في معرض تفضيله للجامعة الإسلامية، جام غضبه على القومية، فيتهمها بالعنصرية والشوفينية، مقابل تعريف إيجابي للإسلام: ثبات وتطور، عقل واجتهاد يدعم الصحوة الإسلامية[2].

إنها اللغة المقفلة، والتي رآها ماركيوز: لا تبرهن على شيء ولا تفسر شيئا؛ وإنما هي تبلغ القرار أو الحكم أو الأمر. وعندما تعرّف لا يعدو التعريف أن يكون أكثر من

(١) طارق البشري، الحوار الإسلامي العلماني، مرجع سابق، ص٤٥.

(٢) أحمد كمال أبو المجد: "نحو صيغة جديدة للعلاقة بين القومية العربية والإسلامية" في مجلة (المستقبل العربي)، العدد (٢٦)، أبريل ١٩٨١، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ص ص١٠٩-١١٤.

تمييز بين الخير والشر. وهي تقرر الصواب والخطأ بصورة لا تقبل نقاشا، وتبرر قيمة ما بواسطة قيمة أخرى(١).

ويلاحظ هنا أن "أبو المجد" يملأ نصه بعبارات موسومة بأحكام قيمة، من قبيل: فعل الخير، تحقيق العدل، نشر السلام، الأخوة الإنسانية... إلخ، مثال ذلك حين يتحدث عن الدين فيراه: "يمتد اختصاصه إلى جميع جوانب الحياة الفردية والجماعية للمؤمنين به، ولكن امتداد عناية ورعاية وتوجيه، وليس - بالضرورة- اختصاص تداخل مباشر بالتنظيم وتقديم الحلول النهائية الثابتة(٢).

إنه فهم منفتح للدين لا شك، لكن عبارات "العناية" و "الرعاية" لا تتخذ هنا مضامين محددة، وهي عبارات يحوطها الكثير من حسن النية. كذلك فإن مناداة العوا أن يعيش المسلمون داخل العصر، تؤازرها معجمية تعبر عنها عبارات من قبيل: السيناريو، الفيلم، ورش العمل، الأحزاب، المؤسسات، صندوق الانتخابات الزجاجي، الشعب.

والواقع أن تباين لغة التخاطب بين رموز الخطاب، كان أدعى إلى تنوع مواقع قراءتهم: فسجالية هويدي تستدعي القراءة الأفقية التي تحيل إلى تماهي القارئ مع النص منذ الوهلة، ومن ثم تبعده عن أي حكم نقدي، لأنها تهتم بالمحصلة في الأساس، ضاربة في العادة صفحًا عن براهينه ومقايساته ومتوالياته، وعلاقات الاشتمال والتعاقب، ومن ثم تظل قراءة عاطفية تتسم بالتأييد والشجب وسلبية التأثير، والإثارة والإنجذاب والانفعال والفتنة بعباراته الشعبية المفصحة.

علي حين أن قارئ البشري والعوا و"أبو المجد" لابد له أن يزاول قراءة عمودية، تقيم علاقات وتنسق أحكام تعطيها بنيتها، وتتجاوز المحتوى الظاهر لتغوص في الرؤية.

---

(١) هربرت ماركوز: الإنسان ذو البعد الواحد، ترجمة جورج طرابيشي، دار الآداب، بيروت، ١٩٧١، ص١٣٩.

(٢) أحمد كمال أبو المجد: حوار لا مواجهة - دراسات حول الإسلام والعصر، سلسلة (كتاب العربي)، العدد (٧)، مجلة (العربي)، الكويت، ١٩٨٥، ص ص١٠-١١.

وتلك قراءة تركيبة نشطة ومقنعة وقادرة على أثارة إمكانات المعنى الاحتمالية التي ساهمت في تشكل دلالاته، تتعدي حدود المحصلة لتعطي حضورا متميزا للنص، سواء اتفق معها القارئ أو اختلف.

٢ - الوعــاء:

ولقد فرض تلاحق الأحداث، وتصاعد معدلات توزيع الدوريات كرهان لتكوين نواة رأي عام، مع هدف التواجد المنتظم، وضآلة قدرة القراء على شراء الكتاب، اختيار الإسلاميين المستقلين للمقال، ثم يأتي الكتاب لاحقا، كتجميع لهذه المقالات، تأسيًا بما ارتضاه الإصلاحيون الإسلاميون قبلهم (الأفغاني، عبده، ورضا) المتفرعة من دوريات سبق أن ظهرت فيها.

ولعل ما يذكره هويدي في مقدمة إحدى كتبه، يعد مثالاً بارزاً في هذا الصدد، حيث إن: "هذه النصوص الواردة في الكتاب، هي في الأصل مقالات نشرت على فترات متفاوتة خلال السنوات الأخيرة، بدأت إسهامًا في حوار، أو صدى لأزمة، أو تحليلاً لظاهرة، أو انفعالاً بحدث. وعلى تشعب موضوعاتها، فقد ظل محورها هو الشأن - أو قل الهم - المصري. وحين تجمعت هذه النصوص بعد حين، وتحولت من مقالات منشورة إلى تل احتل ركنًا معتبراً من خزانة أوراقي، خطر لي ذات يوم أن أعكف عليه مفتشا عن أفكار ومعلومات احتجت إليها في بحث كنت بصدد إعداده حول (المجتمع المدني في مصر)، لندوة دعيت إليها في السويد. وقد اضطررت آنذاك إلى أن أعيد قراءة النصوص دفعة واحدة، الأمر الذي أتاح لي أن أرى القسمات بعد أن وضعت جنبًا إلى جنب، وأن أدرك الصور وقد اجتمعت فيها الجزئيات والتفاصيل"(١).

إن اختيار المقال كشكل أساسي للإبلاغ، ما قد يوحي بقصر عمر الرسالة المراد توصيلها وتزامنها، مادامت تصب في مجرد الإسهام في حوار، أو معالجة أزمة،

---

(١) فهمي هويدي: مصر تريد حلا، مرجع سابق، ص٥.

أو تحليل لظاهرة، أو انفعال بحدث. كذلك فإن الاعتماد على توظيف الصحافة المكتوبة كأداة للتعبير، ما يمكن أن يراودنا من شك في أهمية دورها في مجتمع لا يزال للتقاليد الشفاهية مكانتها فيه، وفي ظروف يتحرك فيه إعلام الإسلام الاحتجاجي في الأزمة، ويقف على المنابر في الزوايا والمساجد أمام الناس، رغم تضييقات وزارة الأوقاف.

لكن رموز الإسلاميين المستقلين اختاروا هذا الوعاء لأنهم لا يمتلكون جماهيرية أمثال متولي الشعراوي وعبد الحميد كشك وأحمد المحلاوي. وهكذا يقتصر الإسلاميون المستقلون على ما يقدموه عبر الدوريات والندوات والكتب، فلم يقوموا بمحاولة تنظيم نتاجهم في وعاء بحثي قابل لمزيد من التوصيل، بسبب من عدم رغبتهم، ربما، في اكتساب مثل هذا الاستقرار المؤسس، وتأمين حصانة ذاتية لهم من خلاله.

٣ - الجماعة:

ويذكر أبو المجد: "أن التغيير الحقيقي لابد أن تشارك فيه الجماهير عن اقتناع وأمل له ما يبرره في غدها ومستقبلها. ولن تشارك الجماهير في حركة إلا إذا فهمتها بوضوح ويسر أولا، وإلا إذا وجدت فيها حلا لمشاكلها الحقيقية والمعاصرة"[١].

لكن وقفة هنا لا بد منها عن تلك الجماهير التي يتحدث عنها أبو المجد: هل يعني بها كافة طبقات وفئات المجتمع؟ أم " جمهور السواد" العددي الذي يتغذي بلغة الماضي والمعني المسبق، ويختار كل فرد فيه التركيب الذي يستجيب لأسئلته المحيرة من دينه بكيفية خاصة، كما ذكر لوكمان T. Luckman[٢]؟، أم تراه يقصد جمهوراً نوعياً معيناً؟.

---

(١) أحمد كمال أبو المجد، البيان، مرجع سابق، ص٤١.

(٢) Luckman, T. The Invisible Religion - The Problem of Religion in nodoun Society, Macmillan, N.Y., 1967, P.41.

قد يكون هذا الجمهور هو الجيل الجديد من المسلمين بقول "أبو المجد"، أو القطاع غير المنظم وغير المسيس، المتمثل في جموع المتدينين النامية لدي هويدي. لكن هؤلاء يسود بينهم تقدم العاطفة وتقهقر العقل، وانفصال العلم عن الفقه، وكثرة الحافظين وقلة الواعين، والإحساس الأكثر حدة بعنف التناقض بين الثقافتين الوطنية والغربية، والفجوة بين تطلعاتهم إلى تحقيق مطامح متزايدة وبين معاناة ظروف معيشية تعيسة. وعندها يكون قد وضع في اعتباره الميل إلى تنظيم أعضائه وتسييسهم، وبخاصة عندما تكون تعبئتهم ونوعيتهم مهددة بمتطلبات المساومة.

وفي مواجهة الخطاب الآخر الذي يتوجه إلى المثقفين والسياسيين وأعضاء الأحزاب والتنظيمات النقابية أو المهنية، ممن يمثلون انتلجنسيا الحداثة أو يطمحون إلى الاندماج في النظام شبه الحداثي، فإن للخطاب الإسلامي تأثيراً خاصًا لدي فئات المراتب الدنيا أو المهددين من الطبقة الوسطي والمضحي بهم على مذبح احتكار الدولة وطبقتها الطفيلية. ذلك أن تشدد الحركة الإسلامية، وإن في أيديولوجيتها، وبدرجة أكبر من برنامجها، أو في موقفها الذي يجسد قطيعة مع النظام القائم ومحاولة تغييره، هو الذي يستميل هذه الجماهير ويكسب ثقتها.

وتجيئ ممارستها ودلالاتها الدينية لتصويب قيم التضامن والوحدة والأصالة الضرورية لتحويل هذه الجماهير إلى جماعة قادرة على الوعي والإرادة. وتتأتي قوة هذه الحركة من قدرتها على استعادة وإعادة توجيه وبعث تثمين هذه الموارد والقوى الاجتماعية نفسها إلى نبذها النظام القائم.

من هنا القدرة التي يستطيع بها هذا الخطاب أن يقدمها لمتلقيه، مضافًا إليها المنعة والتحصن والخصوصية، على اعتبار أن: "الحديث باسم الإسلام له في السياسة مدلول العودة إلى منبع القيم التأسيسية للاجتماع العربي والإسلامي التاريخي. وهو يعزف بالمقابل على وتر مشاعر العدل والمساواة المثالية بين الناس، ويفجر المخزون التاريخي لذاكرة الاعتراض على التمييز والظلم الذي يشكو منه جمهور يزداد اتساعا، اعتاد على أن يتم إسقاطه دائمًا من الحساب، ومن كل العهود، وفرض عليه التذلل

والتزلف وإراقة مـاء الوجه للحصول على أبسط الأمور المعيشية أو الإدارية وهو يبعث الأمل بقدوم فرصة الانتقام الرهيب والثأر التاريخي لدى المحبطين والمعوزين والمحرومين من كل الأشكال والأصناف[١]".

لقد تكون جمـهور هذا الخطاب في مناخ من المجادلة الحادة والخصومة العنيفة، عبـر ملابسات بعـينها، تتـصل بتراوده مع هؤلاء الإسـلاميين المستـقلين في معـارضة القائم، وفي الطعن في التوجهات العلمـانية الغربية. ساعد على ذلك أن عدداً وافـراً من النخـبة المثـقفـة التزم الحـيطة والحـذر، فلم يحـاول كـشف وتعـرية مضـمـرات الخطاب الإسلامي، وبعضـهم خفف من استخدام منـهجيته التاريخية، وقدم بعضاً من التنازلات لوجهة النظر الإسلامية[٢].

---

(١) حيدر إبراهيم علي: أزمة الإسلام السياسي- الجبهة الإسلامية القومية في السودان نموذجا، القاهرة، ١٩٩٤، ص٣٧.

(٢) مثال ذلك حديث محمود أمين العالم عن تنامي الحركة الإسلامية، والتي رآها تنتشر في ظل: "مناخ ديني لا عقلاني متخلف شبه اسطوري، لا صلة له بصحيح الدين". يراجع: محمود أمين العالم، في (قضايا فكرية)، عدد خاص حول (الأصوليات الإسلامية في عصرنا الراهن)، القاهرة، أكتوبر ١٩٩٣، ص٧.
ويعلق محمد على مقلد على كلام العالم بقوله أن: "هذا الكلام يرقي إلى منهج في دراسة الدين ترى فيه أوجها إيجابية وأخرى سلبية، ومثل هذا المنهج يقدم أحكاما أكثر مما يوجه أبحاثا. فالدين لاهو صحيح ولا هو غير صحيح، إنما هو دين. وعليه، فالكلام عن صحيح الدين وغير صحيحه هو كلام ديني، يشبه ذلك الذي نطق به دعـاة الإصـلاح الديني في عصـر النهضـة، عندمـا، نادوا بالعودة إلى الأصل الأصيل أو الإسلام النقي، وفي ذلك تلميح واضح إلى غير الأصيل وغير النقي من الدين" يراجع:
محمد على مقلد: "أصوليات دينية أم تطرف سياسي؟" في مجلة (الطريق)، بيروت، مايو ١٩٩٨، ص٥٣.

خاتمة

الإسلاميون المستقلون مخطط أم مرحلة؟

ونصل هنا إلى الدفع بتحليل خطاب الإسلاميين المستقلين نحو غايته التي نهدف إلى بلورتها، وتكمن في التعرف على فرضياته المضمرة المتلبسة لوعيه، بعد مقاربتنا لأهدافه المعلنة، ودون المبالغة في تحميل هذا الخطاب لدلالات قد تلوح على مسافة بعيدة عنه.

ونغامر بالقول أن الخطاب لم ينجح في تأسيس تساؤلات جديدة في مادة الثقافة الإسلامية، برغم محاولاته خلخلة الثقافة النمطية للإسلام، وإعادة تنظيم تصوره، ومقاومة السلوك الديني الطفيلي والقصور الذاتي للفكر الإسلامي واجتراره، واجتهاد صوغه كخيار حضاري ومشروع للنهضة. لكنه على جانب آخر، يبدو مؤطراً في لفائف من "الاستحداث السلفي"، حين يحاول ملاءمة الواقع ومتغيراته بالنص وثوابته، وفي إضمار إرادة العودة، بالقول أن التاريخ المقبل لا يكتسب معنى إلا بقدر ما يكون متطابقا مع الماضي، وفي قنوات من التفسير السياسي، أكثر منه استقطاراً أو استخلاصاً لحمولته التراثية. ذلك أن نتاجه لا يعكس مجرد رهانات فكرية، بل يعبر في العمق عن قناعات أيديولوجية، تتجاوز حدود المعرفة إلى الممارسة، وإلى دور لا يقتصر على الإبلاغ أو التواصل، بل يمتد إلى وظيفة سياسية يؤديها، يطمح في أدائها، هي تنمية الاستعداد للتلقي والاستنفار.

وهذه القناعات تتباين من توظيف إلى آخر داخل الخطاب: إذ تُستثمر كحجة للدحض لدى "هويدي"، وتُتخذ كوسيلة للتواصل التاريخي لدى البشري، وتستخدم

لإثارة العاطفة الدينية لدي "أبو المجد"، وتؤول لاستيعاب معطيات العصر لدي "العوا"، وكلها توظيفات تندرج في إهاب برنامج تعبوي تحريضي، وإلى برنامج معمل وخطط تفصيلية.

إن جانب الممارسة هنا له أهمية أكبر من الجانب المعرفي، حيث أشكال المعاني المذكورة لا تتوقف على تجانسها أو منطقها الداخلي، بقدر ما تتوقف على فعاليتها الاجتماعية، أو بمعنى آخر بقدرتها على تحويل الأفكار المنتجة إلى دلالات نشطة وفعالة، أي تحويل المعرفة إلى ممارسة.

فالبشري، واتساقا مع تصوره للهوية الدينية التي يراها المحرك الأوحد أو الأول في تعبئة الجماهير التي تقودها النخبة، يستهدف: "بناء تيار سياسي غالب في المجتمع، يمثل الأمة في عموميتها، ويستوعب القاسم المشترك الأعظم مما تنادي به كل القوى(١)". ويتحدد لدي "العوا" في أمرين: "أولهما، توجيه الشباب إلى التفقه المتكامل في شؤون دينه ودنياه، لا إلى الإيمان ببعض الكتاب وترك بعض. وثانيها، تحديد دور ذوي الوعي الديني المتميز في النهضة الوطنية والاجتماعية، وهو الدور الذي لا يصح – داخل الوطن ومع أبنائه كافة – أن يتجاوز الحكمة والموعظة الحسنة والجدال – عند الضرورة – بالتي هي أحسن(٢)".

أما "هويدي" فواضح في إعلانه لضرورة قيام حزب إسلامي "رشيد": "يتبنى مشروعًا حضاريًا يصوغ الواقع على أساس من تعاليم الإسلام(٣)". ولعله يتعين النظر إلى كتابات "هويدي" بالأخص، لا بوصفها حالة نصية، بل باعتبارها مدخلا للفعل السياسي. ذلك أن منطلقه أيديولوجي بألف ولام التعريف. أنه يري أن الظروف مهيئة في مصر، لكن الأمر بحاجة إلى "عودة الغائب" بإقامة الحزب الإسلامي، الذي يستند

---

(١) طارق البشري، الحوار الإسلامي العلماني، مرجع سابق، ص٥٦.

(٢) محمد سليم العوا، في النظام السياسي، مرجع سابق، ص ص١٧٧–١٧٨.

(٣) فهمي هويدي، للإسلام والديمقراطية، مرجع سابق، ص٢٧٢.

لديه إلى واقع اجتماعي تعبر عنه أغلبية تتوق لصوغ حياتها في ضوء تعاليم الإسلام، وواقع عقيدي ينطلق من تجربة الإخوان المسلمين، باعتبارها لديه جديرة بالتقدير والاحتذاء[1].

إنها خطة العمل التي تسبق البيان الأول، وذلك بالتنظير لترتيب "البيت"، ووضع جدول الأعمال، مهما حاول التبرؤ من هذه النية، في إيراده أن طور الدعوة والتربية والتأسيس لا بد أن يسبق التطلع إلى السلطة[2].

هو إذن جهد التسييس الموارب، الذي يمارس ويوجه إلى أوساط اخترقتها الأسئلة المتناقضة، وهمّشتها المهن الصغيرة والبطالة والمناطق العشوائية ومعاناة الحرمان في مجتمع استهلاكي ليس في متناولها بسبب من التبدلات الاقتصادية والاجتماعية، وأدخلتها دورة أزمة مزمنة متفاقمة الوقائع والنتائج.

ويظل السؤال لافتًا: هل نحن بإزاء ممارسة نخبوية **Mandarinal** هي جزء من طوبولوجية الحقل السياسي المصري ومن مخطط في المناورة والتدبير؟ أم مجرد واجهة لمنطق سياسي يفلت منها؟ أم تراه خطاب التسعينات الإسلامي المستفيد من مواريث مرجعيته، كمرحلة في تطور ممثلي القوى الاجتماعية المؤازرة لتنظيمات الحركة الإسلامية؟.

---

(١) المرجع نفسه، ص٢٧٨.

(٢) نفسه، ص٢١٦.

المراجــع

أولاً – المصادر:

(١) ابن رشد: فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، تقديم وتعليق أبو عمران الشيخ وجلول البدوي، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، ١٩٧٧.

(٢) أبو حيان التوحيدي: الامتاع والمؤانسة، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، من دون تاريخ.

(٣) أبو عبد الله محمد بنت تومرت: أعز ما يطلب، طبعة الجزائر، بعناية جولدزيهر، الجزائر، ١٩٨١.

(٤) أبو يوسف يعقوب بن إبراهيم الكوفي: كتاب الخراج، نشر قصي محي الدين الخطيب، القاهرة، ١٣٠٤ هجرية.

(٥) الإمام الشاطبي: الموافقات في أصول الشريعة (الجزء الرابع)، تحقيق محمد عبد الله دراز، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت، من دون تاريخ.

(٦) عبد الرحمن الكواكبي: طبائع الاستبداد ومصارع الاستبعاد، دار النفائس، بيروت، ١٩٨٤.

ثانياً – المراجع العربية:

(٧) أحمد كمال أبو المجد: رؤية إسلامية معاصرة – إعلان مبادئ، دار الشروق، القاهرة، ١٩٩٢.

(٨) حوار لا مواجهة – دراسات حول الإسلام والعصر، سلسلة (كتاب العربي)، العدد (٧)، مجلة (العربي)، الكويت، ١٩٨٥.

(٩) إدريس حمادي: المنهج الأصولي في فقه الخطاب، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ١٩٩٨.

(١٠) أحمد أمين: فجر الإسلام، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٨٢.

(١١) الطيب يتزلين: من التراث إلى الثورة – حول نظرية مقترحة في التراث العربي (الجزء الأول)، دار ابن خلدون، بيروت، ١٩٧٦.

(١٢) جورج طرابيشي: المثقفون العرب والتراث – التحليل النفسي لعصاب جماعي، دار رياض الريس للكتب والنشر، لندن، ١٩٩١.

(١٣) حسن حنفي: من العقيدة إلى الثورة، مكتبة مدبولي، القاهرة، ١٩٨٨.

(١٤) حسن حنفي: التراث والتجديد، المركز العربي للبحث والنشر، القاهرة ١٩٨٠.

(١٥) حسن حنفي: دراسات فلسفية، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ١٩٨١.

(١٦) حيدر إبراهيم علي: أزمة الإسلام السياسي – الجبهة الإسلامية القومية في السودان نموذجًا، القاهرة، ١٩٩٤.

(١٧) زينب رضوان: النظرية الاجتماعية في الفكر الإسلامي، دار المعارف، القاهرة، ١٩٨٢.

(١٨) سامية الخشاب: علم الاجتماع الإسلامي، دار المعارف، القاهرة، ١٩٨٣.

(١٩) سيد دسوقي وآخرون: إسلامية المعرفة، المعهد العالي للفكر الإسلامي، القاهرة، ١٩٩٠.

(٢٠) سمير أمين: نحو نظرية للثقافة، معهد الإنماء العربي، بيروت، ١٩٨٩.

(٢١) خليل عبد الكريم: كتــابات د. نصر أبو زيد في ميزان صحيح الإسلام، دار قضايا فكرية للنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٩٦.

(٢٢) طارق البشري: الحوار الإسلامي العلماني، دار الشروق، القاهرة، ١٩٩٦.

(٢٣) طارق البشري: الملامح العامة للفكر السياسي الإسلامي في التاريخ المعاصر، دار الشروق، القاهرة، ١٩٩٦.

(٢٤) طارق البشري: المسلمون والأقباط في إطار الجماعة الوطنية، دار الشروق، القاهرة، ١٩٨٨.

(٢٥) طارق البشري: دراسات في الديمقراطية المصرية، دار الشروق، القاهرة، ١٩٨٧.

(٢٦) طارق البشري: (تقديم) في: سامي لطيف، أحمد بن بلة، استرداد المستقبل - رؤية استشرافية للمستقبل العربي الإسلامي، دار المستقبل العربي، القاهرة، ١٩٩٦.

(٢٧) طارق البشري: الوضع القانوني المعاصر بين الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي، دار الشروق، القاهرة، ١٩٩٦.

(٢٨) طارق البشري: دراسات في الديمقراطية المصرية، دار الشروق، القاهرة، ١٩٨٧.

(٢٩) طارق البشري: سعد زغلول مفاوضا، سلسلة (كتاب الهلال)، العدد (٥٧٣)، دار الهلال، القاهرة، سبتمبر ١٩٩٨.

(٣٠) طارق البشري: الحركة السياسية في مصر "١٩٤٥ - ١٩٥٢"، الطبعة الثانية، دار الشروق، القاهرة، ١٩٨٣.

(٣١) طارق البشري: ماهية المعاصرة، دار الشروق، القاهرة، ١٩٩٦.

(٣٢) طاهر لبيب: سوسيولوجيا الثقافة، دار محمد على الحامي للنشر، صفاقس، ١٩٨٨.

(٣٣) عاصم الدسوقي: مجتمع علماء الأزهر، سلسلة (كتاب الهلال)، دار الهلال، القاهرة، ١٩٨٠.

(٣٤) عمرو عبد السميع: الإسلاميون- حوارات حول المستقبل، مكتبة التراث الإسلامي، القاهرة، ١٩٩٢.

(٣٥) عمرو عبد السميع: المتطرفون - ندوات ودوائر حوار، مكتبة التراث الإسلامي، القاهرة، ١٩٩٣.

(٣٦) عادل حسين: الاقتصاد المصري من الاستقلال للتبعية (١٩٧٤-١٩٧٩)، دار المستقبل العربي، القاهرة، ١٩٨٢.

(٣٧) عماد الدين خليل: مدخل إلى إسلامية المعرفة، المعهد العالي للفكر الإسلامي، القاهرة، ١٩٩٠.

(٣٨) عبدالله العروي: ثقافتنا في ضوء التاريخ، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ١٩٨٣.

(٣٩) علي المرغني وسليم اللغماني: مقالات في الحداثة والقانون، دار الجنوب للنشر، تونس، ١٩٩٤.

(٤٠) فهمي هويدي: المفترون - خطاب التطرف العلماني في الميزان، دار الشروق، القاهرة، ١٩٩٦.

(٤١) فهمي هويدي: أزمة الوعي الديني، دار الحكمة اليمانية، صنعاء، ١٩٩٨.

(٤٢) فهمي هويدي: للإسلام والديمقراطية، مركز الأهرام للترجمة والنشر، القاهرة، ١٩٩٣.

(٤٣) فهمي هويدي: مصر تريد حلا، دار الشروق، القاهرة، ١٩٩٨.

(٤٤) فهمي هويدي: المقالات المحظورة، دار الشروق، القاهرة، ١٩٩٨.

(٤٥) فهمي هويدي: حتى لا تكون فتنة، دار الشروق، القاهرة، ١٩٩٣.

(٤٦) فهمي هويدي: "إحقاق الحق" دار الشروق، القاهرة، ١٩٩٣.

(٤٧) فهمي هويدي: "القرآن والسلطان"، دار الشروق، القاهرة، ١٩٨٢.

(٤٨) فهمي هويدي: "مواطنون لاذميون" - موقع غير المسلمين في مجتمع المسلمين، دار الشروق، القاهرة، ١٩٨٥.

(٤٩) كمال عبد اللطيف: "الغرب والحداثة السياسية"، دار الطليعة، بيروت، ١٩٩٧.

(٥٠) كمال عبد اللطيف: التأويل والمفارقة - نحو تأصيل فلسفي للنظر السياسي العربي، المركز الثقافي العربي، بيروت، ١٩٨٧.

(٥١) لبيب السعيد: في مناهج البحث الاجتماعي في القرآن الكريم وعند علمائه ومفسريه، دار عكاظ للطباعة والنشر، الرياض، ١٩٨٠.

(٥٢) محمد مورو: طارق البشري مشاهد على سقوط العلمانية، دار الفتى المسلم، القاهرة، من دون تاريخ.

(٥٣) محمد سليم العوا: في النظام السياسي للدولة الإسلامية، المكتب المصري الحديث، القاهرة، ١٩٧٩.

(٥٤) محمد سليم العوا: الحق في التعبير، دار الشروق، القاهرة، ١٩٩٨.

(٥٥) محمد سليم العوا: الأقباط والإسلام، دار الشروق، القاهرة ١٩٨٧.

(٥٦) محمد حسنين هيكل: خريف الغضب، القاهرة، ١٩٨٣.

(٥٧) محمد أركون: الإسلام عالم وسياسة، مركز الإنماء القومي، بيروت، ١٩٩.

(٥٨) محمد عابد الجابري: الديمقراطية وحقوق الإنسان، سلسلة الثقافة القومية (٢٦)، قضايا الفكر العربي (٢)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٩٤.

(٥٩) محمد عابد الجابري: الدين والدولة وتطبيق الشريعة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٩٦.

(٦٠) محمد عمارة: اليقظة الإسلامية الحديثة، سلسلة (كتاب الهلال)، دار الهلال، القاهرة، ١٩٩٣.

(٦١) محمد حافظ دياب: سيد قطب- الخطاب والأيديولوجيا، دار موفيم صاد، الجزائر، ١٩٩١.

(٦٢) محمود أمين العالم: مفاهيم وقضايا إشكالية، دار الثقافة الجديدة، القاهرة، ١٩٨٩.

(٦٣) محمود أمين العالم: مواقف نقدية من التراث، دار القضايا فكرية، القاهرة، ١٩٨٩.

(٦٤) محمد إبراهيم الفيومي: قضايا في الاجتماع الإسلامي حول حركة تفاعل الإنسان وتكيفه بالوحي، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ١٩٧٧.

(٦٥) مصطفي كامل السيد (محرر): حقيقة التعددية السياسية في مصر - دراسات في التحول الرأسمالي والمشاركة السياسية، مكتبة مدبولي، القاهرة، ١٩٩٦.

(٦٦) نصر حامد أبو زيد: نقد الخطاب الديني، دار سينا للنشر، القاهرة، ١٩٩٢.

(٦٧) نصر حامد أبو زيد - النص - السلة - الحقيقة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ١٩٩٥.

(٦٨) نصر حامد أبو زيد: الاتجاه العقلي في التفسير - دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٨٢.

(٦٩) نصر حامد أبو زيد: فلسفة التأويل - دراسة في تأويل القرآن عند محيي الدين بن عربي، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٨٣.

(٧٠) نصر حامد أبو زيد: الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسيطة، دار سينا للنشر، القاهرة، ١٩٩٢.

(٧١) نبيل السملوطي: المنهج الإسلامي في دراسة المجتمع – دراسة في علم الاجتماع الإسلامي، تقديم عبد الله عبد العزيز الصلح، دار الشروق، جدة، ١٩٨٠.

(٧٢) مطاع صفدي: استراتيجية التسمية في نظام الأنظمة المعرفية، دار الشئون الثقافية العامة، بغداد، بدون تاريخ.

(٧٣) نبيل عبد الفتاح: الوجه والقناع – الحركة الإسلامية والعنف والتطبيع، دار ستشات للدراسات والنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٩٥.

ثالثا – الترجمات:

(٧٤) أوليفية روا: تجربة الإسلام السياسي، ترجمة نصير مروة، دار الساقي، بيروت، ١٩٩٦.

(٧٥) برتراند بادي: "الديمقراطية والدين– النزعات المنطقية للثقافة والنزعات المنطقية لممارسة العمل"، ترجمة فرحات نوما، في (المجلة الدولية للعلوم الاجتماعية)، العدد (١٢٩)، أغسطس ١٩٩١، مركز مطبوعات اليونسكو، القاهرة.

(٧٦) برتران دوجو فرنيل: بدايات الدولة الحديثة – تاريخ الأفكار السياسية في القرن التاسع عشر، ترجمة مصطفي صالح، وزارة الثقافة، دمشق، ١٩٩٤.

(٧٧) برهان غليون: "الإسلاموية ومأزق الحداثة"، ترجمة على حبوني، في مجلد (شؤون الأوسط)، العدد (٦٦)، أكتوبر ١٩٩٧، مركز الدراسات الاستراتيجية والبحوث والتوثيق، بيروت.

(٧٨) بييربورديو: الرمز والسلطة، ترجمة عبد السلام بنعبد العالي، دار توبقال للنشر، سلسلة (المعرفة الاجتماعية)، الدار البيضاء ١٩٨٦.

(٧٩) فرانسوا بورجا: الإسلام السياسي– صوت الجنوب، ترجمة لولين ذكري، دار العالم الثالث، القاهرة، ١٩٩٢.

(٨٠) مارينا ستاغ: حدود حرية التعبير، ترجمة طلعت الشايب، دار شرقيات، القاهرة، ١٩٩٥.

(٨١) مكسيم رودنسون: جاذبية الإسلام، دار التنوير، بيروت، ١٩٨٢.

(٨٢) ميشيل فوكو: نظام الخطاب، ترجمة محمد سبيلا، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٨٤.

(٨٣) هربرت ماركوز: الإنسان ذو البعد الواحد، ترجمة جورج طرابيشي، دار الآداب، بيروت ١٩٧١.

رابعاً – المقالات والبحوث:

(٨٤) أحمد كمال أبو المجد: "محاولة لتوظيف الثقافة الإسلامية في تحقيق تغيرات اجتماعية وسياسية في المجتمعات العربية والإسلامية"، مجلة (شئون عربية)، العدد (٢٩)، يوليو ١٩٨٣، الأمانة العامة لجامعة الدول العربية، تونس.

(٨٥) أحمد كمال أبو المجد: "المسألة السياسية – وصل التراث بالعصر والنظام السياسي للدولة" في (التراث وتحديات العصر في الوطن العربي)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٨٥.

(٨٦) أحمد كمال أبو المجد: "حول ندوة الحوار القومي الديني" في (الحوار القومي الديني)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٨٩.

(٨٧) أحمد كمال أبو المجد: نحو صيغة جديدة للعلاقة بين القومية العربية والإسلام" في مجلة (المستقبل العربي)، العدد (٢٦)، إبريل ١٩٨١، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت.

(٨٨) أحمد فؤاد باشا: "ابستمولوجيا العلم ومنهجيته في التراث الإسلامي" من أعمال ندوة (قضايا المنهجية في الفكر الإسلامي)، قسنطينة، الجزائر ١٩٨٩.

(٨٩) ثروت شلبي: "حوار مع عبد الحليم موسي وزير الداخلية الأسبق"، جريدة (الأهالي)، الأربعاء ٣ ديسمبر ١٩٩٧.

(٩٠) جوزيف مغيزل: "الإسلام والمسيحية العربية والقومية العربية والعلمانية في مجلة (المستقبل العربي)، العدد (٣٦)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، أبريل ١٩٨١.

(٩١) حسن حنفي: "علوم التأويل بين الخاصة والعامة - قراءة في بعض أعمال نصر حامد أبو زيد"، مجلة (القاهرة)، الأعداد (١٧٣ - ١٧٤ - ١٧٥)، أبريل - مايو - يونية ١٩٩٧، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة.

(٩٢) حسن بكر: "العنف السياسي في مصر- العنف بين الجماعات الإسلامية والنظام السياسي- دراسة إحصائية للوقائع الحاصلة ما بين ١٩٧٧- ١٩٩٤" في مجلة (الفكر العربي)، العدد (٨٥ - ٨٦)، معهد الإنماء العربي، بيروت.

(٩٣) حسنين توفيق إبراهيم: "ظاهرة العنف السياسي في مصر" - دراسة كمية تحليلية مقارنة (١٩٥٢ - ١٩٨٧) في مجلة (المستقبل العربي)، العدد (١١٧)، نوفمبر ١٩٨٨، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت.

(٩٤) حسن الساعاتي: "أصول علم الاجتماع في القرآن" في (مجلة كلية العلوم الاجتماعية)، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية. الرياض، ١٩٧٧.

(٩٥) حسن الضيقة: "الطهطاوي وعقيدة التحديث" في مجلة (الفكر العربي)، العدد (٤٥)، آذار ١٩٨٧، معهد الإنماء القومي، بيروت.

(٩٦) حيدر إبراهيم علي: "الاجتماع والصراع الأيديولوجي في المجتمع العربي" في (نحو علم اجتماع عربي)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٨٦.

(٩٧) حيدر إبراهيم علي: "حول ضرورة الحوار بين الحركات الإسلامية والقوي السياسية الأخري" في مجلة (الطريق)، العدد الخامس، سبتمبر ١٩٩٤، بيروت.

(٩٨) حوار مع سليم العوا، مجلة (الوطن العربي)، العدد (١٠٥٧)، ٦ يونيو ١٩٩٧.

(٩٩) حوار مع سليم العوا، مجلة (الوطن العربي)، العدد (١٠٥٨)، ١٣ يونيو ١٩٩٧.

(١٠٠) حوار مع سليم العوا، مجلة (الوطن العربي)، العدد (١٠٥٥)، ٢٣ مايو ١٩٩٧.

(١٠١) سعد الدين إبراهيم: "تعقيب" في مجلة (المستقبل العربي)، العدد (٢٦)، أبريل ١٩٨١، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت.

(١٠٢) سمير أمين: "الثقافة والأيديولوجات في العالم العربي المعاصر" من أعمال (المؤتمر الدولي للفكر والإبداع)، اتحاد كتاب آسيا وأفريقيا، القاهرة، يناير ١٩٩٣.

(١٠٣) سيف الدين عبد الفتاح: "بناء المفاهيم السياسية الإسلامية ضرورة منهاجية" من أعمال ملتقي (قضايا المنهجية والعلوم السليوكية)، العهد العالي للفكر الإسلامي، الخرطوم، يناير ١٩٨٧.

(١٠٤) طارق البشري: "الخلف بين النخبة والجماهير إزاء العلاقة بين القومية العربية والإسلام" في (بين الإسلام والعروبة)، دار الشروق، القاهرة، ١٩٩٨.

(١٠٥) طارق البشري: مجلة (منبر الحوار)، العدد (١٣)، ١٩٨٩.

(١٠٦) طارق البشري: "المشروعات الاقتصادية والرصيد الديني الوطني العام" في مجلة (الحوار)، السنة الثانية، العدد السابع، خريف ١٩٨٧.

(١٠٧) طارق البشري: "نحن.. بين الموروث والوافد" في (إشكالية العلوم الاجتماعية في الوطن العربي)، دار التنوير، بيروت، ١٩٨٤.

(١٠٨) على مبروك: "تراث حسن حنفي وتجديده – ملاحظات أولية" في محلة (أدب ونقد)، العدد (١٤٢)، يونية ١٩٩٧، القاهرة.

(١٠٩) عصام الخفاجي: "العولمة بين خطاب النوستالجيا واللحاق بالمستقبل" في مجلة (الطريق)، مايو – يونيو ١٩٩٨، بيروت.

(١١٠) عبد الباسط حسن: "نحو علم اجتماع إسلامي" من أعمال (ندوة الدراسات الإسلامية)، جامعة أم درمان الإسلامية، الخرطوم، فبراير ١٩٧٨.

(١١١) عزيز العظمة: أسلمة المعرفة وجموع اللاعقلانية السياسية في مجلة (قضايا فكرية)، دار قضايا فكرية، القاهرة.

(١١٢) فهمي هويدي: " الصحوة الإسلامية والمواطنة والمساواة" في مجلة (الحوار)، العدد السابع، خريف ١٩٨٧، بيروت.

(١١٣) فهمي هويدي: الصحوة الإسلامية – الحاضر والمستقبل في مجلة (المسلم المعاصر)، العددان (٥١ – ٥٢)، مارس – أبريل – مايو ١٩٨٨، دار البحوث العلمية للنشر والتوزيع، الكويت.

(١١٤) فهمي هويدي: "المرأة والتنمية في المنظور الإسلامي" من أعمال ندوة (التنمية في إطار تجديد الفكر الإسلامي)، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الكويت، مارس ١٩٩٦.

(١١٥) ليلي بيومي: "طارق البشري يتحدث عن رحلته، تحوله من العلمانية إلى الإسلام" في مجلة (المختار الإسلامي)، العدد (١٨٢)، فبراير ١٩٩٨، القاهرة.

(١١٦) ماجد يوسف: "فهمي هويدي وأقنعة الخطاب التحريضي" في مجلة (أدب ونقد)، العدد (١٠٣٦)، مارس ١٩٩٤، القاهرة.

(١١٧) محمد السيد سعيد: "نحو تأسيس شرعية لحقوق الإنسان في الثقافة العربية" في مجلة (أبواب)، العدد (١٤)، دار الساقي، بيروت، ١٩٩٧.

(١١٨) محمد المهدي السعودي: "في منهجية قراءة التراث" في (المجلة التونسية للدراسات الفلسفية)، العدد الثاني، مارس ١٩٨٤، تونس.

(١١٩) محمد على مقلد: "أصوليات دينية أم تطرف سياسي؟" في مجلة (الطريق)، بيروت، مايو ١٩٩٨.

(١٢٠) محمد عمارة: "نظرية المعرفة الإسلامية" في جريدة (الحياة)، ٦-٨-٩ أيلول ١٩٩٢.

(١٢١) محمد حافظ دياب: "التدين الشعبي- الذاكرة والمعاش"، مجلة (الطريق)، العدد الثاني، مارس - أبريل ٢٠٠٠، بيروت.

(١٢٢) محمد سليم العوا: "العلاقة بين المسلمين وأهل الكتاب - مفاهيم أساسية" في مجلة (المسلم المعاصر)، العدد (٨٥)، أغسطس - سبتمبر - أكتوبر ١٩٩٧، القاهرة.

(١٢٣) محمد سليم العوا: "حاجتنا إلى فقه جديد" في جريدة (الأسبوع)، ٨ سبتمبر ١٩٩٧، القاهرة.

(١٢٤) محمد سليم العوا: "دائرة التطرف في مصر.. هل تتسع؟" في (المثقفون والإرهاب)، الجزء الثاني، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٣.

(١٢٥) نصر حامد أبو زيد: التنوير الإسلامي - "جذوره وآفاقه من المعتزلة وابن رشد إلى محد عبده" في مجلة (القاهرة)، العدد (١٥٠)، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، مايو ١٩٩٥.

(١٢٦) نصر حامد أبو زيد: "الاستقطاب الفكري بين الإسلام المصري وأسلمة العصر في مصر" في مجلة (الطريق)، العدد الثالث، مايو ١٩٩٤، بيروت.

(١٢٧) نصر حامد أبو زيد: "خطاب ابن رشد بين حق المعرفة وضغوط الخطاب النقيض" في مجلة (ألف)، العدد(١٦)، الجامعة الأمريكية، القاهرة، ١٩٩٦.

(١٢٨) أحمد الهجرسي: "القوى الاجتماعية والحركة الإسلامية في المجتمع المصري"- دراسة تطبيقية خلال الفترة ١٩٨٠-١٩٩٠، رسالة دكتوراه لم تنشر، جامعة الزقازيق، كلية آداب بنها، ١٩٩٧.

(١٢٩) محمود عبد الرشيد عبد الموجود: "التنظيمات الصوفية ودورها في تنمية المجتمع"، رسالة دكتوراه لم تنشر، جامعة المنيا، كلية الآداب، ١٩٨٩.

(١٣٠) النشرة الإحصائية لعام ١٩٩٢.

(١٣١) التقرير الاستراتيجي لعام ١٩٨٧، مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية، مؤسسة الأهرام، القاهرة.

خامساً – المراجع الأجنبية:

(١٣٢) Basharat, A.: Muslims - The First sociologist - Islaimc sociological society of Pakistan, Karachi, 1976.

(١٣٣) Botiveau, B.: shari'a Islamique et droit positif dans la Moyen - Orient Contemporain - Egypte et Syrie, These d'Economie et de sciences politiques, Universite d' Aix, Marseille, 1989.

(١٣٤) Bourricaud, F.: "Modernity - Universal refenece and the process of Modernization" in S. A.

Eienstadt (ed.), pattenrns of Modernity (Vol. 1), New York university. Press, 1987.

(١٣٥) Badie, B.: Le Developpement politique, Economia, paris, 1988.

(١٣٦) Bacharach, P.: The theory of democratio Elitism, University of London Press, London, 1970.

(١٣٧) Carre, O.: LIslam Laique ou le retour a la grande tradition, Armand Colin, paris, 1993.

(١٣٩) Cudsi, A. and A. Dessouki (eds.): Islam and power, Johns Hopkins university press, Baltimore, 1981.

(١٤٠) Pekmejian, R.H. : Islam in Revolution - Fundamentalism in the Arab world, syracuse university press, 1982.

Eisenstadt, S. N.: "Bureaucracy, Bureaucratiz - ation and Debureaucratization" in A Etzioni, Sociological Reader on complex organization, Rinehart and Winston, New York, 1989. (١٤١)

Eisenstadt, S.: Cultural traditions and political dynamics, Princeton university Press, New Jersey, 1997. (١٤٢)

Etienne, B.: L'Islamisme radical, Hachette, paris, 1987. (١٤٣)

Eatan, ch.: Le Gai - Islam and the Destiog of Man, State university of New York press, Albany, USA, 1985. (١٤٤)

Enayat, H.: Modern Islamic political thought, university of Texas paris, 1969. (١٤٥)

Gurvich, G.: La Vocation actuelle de la Sociologie (Vol. I), PUF, paris, 1969. (١٤٦)

Gummarson, B.L.: "Apphied Discoures of Analysis" in T.A. von Dijk (ed.), Discoures as social instruction, Ltd., London, 1997. (١٤٧)

Geertz, G.: Local Knowledge, Basie Books, New York, 1986. (١٤٨)

Ghaliaun, B.: Islam et Politique - La Modernite Trahie, La Decuverte, paris, 1997. (١٤٩)

Giddens, A.: Modernity and self - identities - Self and Modemity in the late modern age, stanford university press, 1991. (١٥٠)

Gulick, I.: The Middle East - An Anthropological perspexctive, Goodyear publishing Company, California, 1976. (١٥١)

Hourani, A.: Histoire des peupes Arabes, traduite en Anglais Par P.shemla, Seuil, paris 1993. (١٥٢)

Huntington, S. P.: The clash of Cuilizations and the Remaking of world order, Siman and Schuster, New York, 1996. (١٥٣)

Hirschman, A. O..: Exit, Vilde and Legatty - Response to dedine in Firms - Organizations and States, Harvard university press, Cambridge, 1970. (١٥٤)

Inkeles, A.: National character - A Psycho - social perspective, With Contributions by P. I. Levinson, Transaction Publishers, New Jersey, 1997. (١٥٥)

Kipling, R.: "The Ballad of East and West" in (poems and short stories), Raduga publishers, Moscow, 1983. (١٥٧)

Khalid, P. H.: "Muslims and the Purport of Secularism" in (Islam and the modern age), Vol. 5, 1974. (١٥٨)

Laroui, A.: The crisis of the Arab Intellectual - Traditionalism on Historicism, University of California Press, 1974. (١٥٩)

Little, D.: Religion, Order and Law, Torchbook, New York, 1999. (١٦٠)

Luchman, T.: The invisible religion - The Problem of Religion in modern society, Macmillan, New York, 1967. (١٦١)

Maingeneau, D.: Intimation aux methodes de l' analyse du discours - Problemes ot Perspectives. Hachette, paris, 1990. (١٦٢)

Mcgrane, B.: Beyond Anthropology, Columbia university press, New York, 1989. (١٦٣)

Mahdi, F.: Fondements et mecanismes de letat en Islam - L'Irak, L,Harmatton, paris, 1991. (١٦٤)

Mennan, M. A.: Islamic Economics - Theory and Practice, Islamic Academy, Cambridge, 1986. (١٦٥)

Smith, D.: The everyalay world as problematic - A Feminist Sociology, Northeastern university press, Baston, 1987. (١٦٦)

Stankiowitz, W.I.: Approaches to Democracy - philosophy of Government at the end of the twentith century, Edward Arnold, London, 1980. (١٦٧)

Turnerr, B.: Weber and Islam, 1990. (١٦٨)

Veyne, P.: Comment on rcrit L'Histoire, Payot, paris, 1979. (١٦٩)

Weber, M.: Dans L'elhique protestante et L'esprit du Capitalisme, Gallimard, Paris, 1964. (١٧٠)

المؤلف فى سطور

محمد حافظ دياب

- أستاذ الأنثروبولوجيا غير المتفرغ بكلية الآداب جامعة بنها.
- دكتوراه فى علم الاجتماع من جامعة القاهرة عام ١٩٨٠.
- عمل بجامعة عنابة (الجزائر)، وجامعة الرياض (السعودية)، وجامعة ناصر (ليبيا).
- أشرف على العديد من رسائل الماجستير والدكتوراه فى الأنثروبولوجيا والفلكلور وعلم اجتماع الأدب.
- عضو الجمعية الدولية لعلم الاجتماع.
- عضو مؤسس للجمعية العربية لعلم الاجتماع.
- عضو لجنة الدراسات الاجتماعية بالمجلس الأعلى للثقافة.
- عضو لجنة الفنون الشعبية بالمجلس الأعلى للثقافة (١٩٨٨-١٩٨٩).
- عضو مجلس بحوث العلوم الاجتماعية والسكان بأكاديمية البحث العلمى والتكنولوجيا (٢٠٠٢-٢٠٠٣).
- عضو اللجنة العلمية الدائمة للترقية بأكاديمية الفنون.
- تدرّس بعض أعماله فى جامعات تونس والجزائر والمغرب وبنسلفانيا كمادة دراسية فى علم اجتماع المعرفة والدين والثقافة.
- له دراسات وبحوث نشرت فى مختلف الدوريات المصرية والعربية والدولية.

صـــدر لــه:

- مقدمة فى علم اجتماع اللغة (١٩٨٠).
- سيد قطب – الخطاب والأيديولوجيا (١٩٨٦، ١٩٨٧، ١٩٩٢، ٢٠١٠).
- إبداعية الأداء فى السيرة الشعبية (١٩٩٦).
- الإسلاميون المستقلون – الهوية والسؤال (٢٠٠١، ٢٠٠٦، ٢٠١٠).
- الثـقــافـة (٢٠٠٣).
- الخطاب الأهلى – مساءلة نقدية (٢٠٠٦).
- سبى الرافدين (٢٠٠٧).
- الخـلدونية والتلقى (٢٠٠٩).
- تعـريب العـولـة (٢٠٠٩).

المراجعة اللغوية: محمد عز الدين
الإشــراف الفنــى: أحـمـد بـــلال

ظهر فى الفترة الأخيرة العديد من الدعاة المؤثرين ذوى الشعبية الواسعة، وساعد على لمعان هؤلاء الدعاة وجود وسائل الاتصال الجديدة بالإضافة إلى الوسيلة القديمة التى ما زالت فعالة فى مصر وهى شرائط الكاسيت، واعتبر البعض أن ظهور هؤلاء الدعاة هو ظاهرة جديدة على واقع الحركة الإسلامية الحديثة، حتى ظن البعض أن ظهور هؤلاء الدعاة مؤذن بزوال الجماعات الإسلامية المختلفة وأن هؤلاء الدعاة الجدد سيسحبون البساط من تحت أقدام الحركة الإسلامية بمختلف فصائلها.

الغلاف: أحمد بلال

